

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de História



O Tokoismo como Elemento da Identidade Angolana (1950-1965)

Cléria de Lourdes Ferreira

Mestrado em História de África

2012

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de História



O Tokoismo como Elemento da Identidade Angolana (1950-1965)

Cléria de Lourdes Ferreira

Dissertação orientada pela
Prof^a. Dr^a. Isabel Castro Henriques

Coorientada pelo
Prof. Dr. Valdemir D. Zamparoni

Mestrado em História de África

2012

Àqueles que têm coragem de se levantar sempre e seguir em frente.

Agradecimentos

Quando optamos seguir um caminho, sabemos que não percorreremos sozinhos. Nesta empreitada pela busca do conhecimento sobre a África e os africanos, que pessoas a mim se aproximaram por terem acreditado que este trabalho seria possível. Entre eles destaco duas pessoas que se dispuseram a caminhar ao meu lado desde o princípio deste Mestrado – História de África. O meu eterno agradecimento à Dulce Glória Escaleira que, com sua alma de mãe, acolheu-me e colocou-se ao meu lado caminhando comigo. É também ao Grande Mestre Prof. Dr. Valdemir D. Zamparoni, o qual, agradeço profundamente a disponibilidade e apoio a mim dispensados ao longo do Mestrado direccionando-me nos difíceis caminhos da investigação, inclusive na fase da escrita desta dissertação, como também agradeço os livros e textos doados e outros indicados.

À Prof.^a Dr.^a Isabel Castro Henriques por ter aceitado a direcção deste trabalho e pelas muitas conferências de orientação.

Ao Prof. Dr. José da Silva Horta agradeço imensamente pelas chamadas de atenção e as inúmeras convocações para os muitos e importantes seminários, colóquios e outros, os quais, precisamente, enriqueceram o meu saber sobre o imenso Continente Africano.

Ao antropólogo Dr. Ruy Llera Blanes, agradeço os longos e esclarecedores diálogos acerca do assunto estudado, pelos textos e livros indicados e, claro, pela sua fundamental leitura e crítica necessárias à esta dissertação.

À Cristina Portella, Danilo da Veiga Santos, Diego Zonta pela partilha dos bons e difíceis momentos, amizade e companheirismo, tal como foram, tão importantes na intensa caminhada rumo aos estudos africanos.

À Teresa Sousa pelas intensas e cansativas leituras e releituras, pelo apoio e amizade. À Arlete Patos pela paciência, compreensão e comprometimento com todos aqueles que, à secretaria procuram orientação. À Maria Luísa Esteves por ter me agregado à sua família e pela paciência com os meus livros e papeladas.

Agradeço as interlocuções, em favor do desenvolvimento deste estudo, concedidas pelos Prs. da Igreja Tokoista em Lisboa: Rev. Simão António Vemba, Pr. Pedro Segunda, João Makanda e Francisco Filipe. Ao tokoista António Neves Álvaro da Igreja Tokoista -Vale do Loge/Angola pelos envios de textos e fontes primárias acerca da Igreja.

Às minhas irmãs: Maria Ferreira Leão e Eunice Ribeiro Ferreira que, de longe, apostaram na minha conquista.

Aos meus pais, João H. Ferreira e Juraci A. Ferreira pelos importantes conselhos de como caminhar e seguir em frente.

Lisboa, 22 de Junho de 2012.

RESUMO

Uma leitura atenta das literaturas historiográficas produzidas nas primeiras décadas do século XX sobre a história de Angola permite detectar a importância das igrejas cristãs africanas como agente histórico dos acontecimentos que envolveram o desencadeamento da guerra de libertação do jugo colonial. O conceito profético-messiânico de “cunho subversivo” foi utilizado nos textos escritos por representantes do ultramar e autores apoiantes do colonialismo para definir a igreja do líder religioso Simão Gonçalves Toko. Estes textos serviram de fonte a outros estudos desenvolvidos após a independência que, de forma positivista analisaram a igreja mais como um fenómeno autónomo da política interna de independência mas de forma paralela e mesmo objectivo. Contudo, das relações dos africanos com os missionários europeus surge uma nova expressão religiosa composta por valores cristãos e a ancestralidade kongo em que é observada a preservação da identidade dos povos de cultura Bantu. A forma de integração social, sua dinâmica e a leitura que os angolanos fizeram do cristianismo foram desprezados em prol de uma história linear sem apreciação dos vínculos culturais de identidade e a transição social e religiosa pelas quais os africanos procuravam adaptar-se. O presente trabalho debruça-se sobre os conceitos dados por esta literatura no período entre 1950 e 1965 em que o corpo textual sustenta-se de uma profunda análise desta leitura apresentada nas correspondências trocadas entre homens e mulheres tokoístas e podendo dessa forma obter um outro olhar da sociabilidade e religiosidade em que se inscreve a Igreja Tokoista, seus adeptos e sua forma de agregação e os recursos identitários como elemento e integração sócio religiosa.

PALAVRAS-CHAVE:

Cristianismo Africano, Igrejas Independentes, Igreja Tokoista, Estado Colonial, Identidade Angolana e identidade.

ABSTRACT

A thorough reading of the historiographical literature produced in the first decades of the twentieth century about the history of Angola allows sensing the importance of the African Christian churches as historical agents of the events that surrounded the outbreak of the war of liberation from colonial rule. The prophetic-messianic concept of "subversive nature" was used in the texts written by Ultramar representatives and by authors who supported colonialism, to define the church's religious leader Simão Gonçalves Toko. These texts were used as a source to other studies, developed after the Independence, which, in a positivist way, analysed the church more like an autonomous phenomenon of internal policy to the Independence. However, a new religious expression, composed by Christian values and the Kongo ancestry, in which the Bantu cultural identity is observed, emerged from the relationship between Africans and European missionaries. The process of social integration, its dynamics and the interpretation that Angolans made of Christianity were ignored in favour of a linear history, with no consideration of the cultural bonds of identity or of the social and religious transition that African people sought to adapt to. This dissertation focuses on the concepts addressed by this literature, between 1950 and 1965, in which the textual body is sustained by a careful examination of the correspondence exchanged between tokoist men and women, which allow the attainment of another approach to the sociability and religious spirit where the Tokoist Church and its members were included.

Key words: African Christianity, Independent Churches, Church Tokoista, Colonial State, Angolan identity and identity.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

Apud – citado por

BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa

BMS – Baptist Missionary Society

DGE – Direcção Geral do Estado

DGS – Direcção Geral de Segurança

CI – Central de Informação

cf. Conferir, verificar

et al – e outros

GM – Gabinete do Ministro (Ultramar)

GNP – Gabinete dos Negócios Políticos

IAN/TT – Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo

Ibidem – mesma obra

Idem – mesmo autor

INSJCM – Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (Tokoista)

MU – Ministério do Ultramar

MPLA – Movimento pela Libertação de Angola

NT – Número de Instalação

Pe. – Padre

Pr. Pastor

PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado

op. cit – obra citada

Pt - pasta

SC. – Secção Central

s/d – sem data

s/l – sem local

SGL – Sociedade de Geografia de Lisboa

sr. – série

UPA – União das Populações de Angola

ÍNDICE

Agradecimento.....	II
Resumo	III
Abstract.....	IV
Siglas e abreviaturas.....	V

INTRODUÇÃO.....4

CAPÍTULO 1 – A EMERGÊNCIA DO TOKOISMO E A SUA IMPORTÂNCIA IDENTITÁRIA.....10

1.1. Identidade e identidades: uma perspectiva do “eu” em relação ao “outro”.....	10
1.2. História e memória: elementos da identidade angolana.....	11
1.3. As origens e formação da Igreja Tokoista	15
1.3.1. Autonomias religiosas e as igrejas cristã africanas	18
1.4. Simão Gonçalves Toko e a sua formação religiosa e identitária.....	20
1.5. O impacto dos novos contactos no Kongo Belga.....	24
1.5.1. Simão Toko, sua nova missão como pertença identitária.....	26
1.6. O início da missão evangelizadora e emergência tokoista.	30
1.6.1. O retorno de Simão Toko a Angola e o desenvolvimento de um tokoismo angolano.....	34
1.7. Os mecanismos de funcionamento do percurso tokoista - crescimento, organização e Estrutura.....	35
1.7.1. O desenvolvimento das práticas tokoistas.....	38
1.7.2. A reforma de padronização: o passado presente na comunidade Tokoista.....	41
1.7.3. O “Corpo Directivo” e a reforma central	44
1.8. A construção dos paradigmas nas vertentes tokoistas.....	47
1.8.1. Certezas e paradoxos nos diferentes tipos de documentação escrita.....	47

CAPÍTULO 2 – DOCTRINAS E PRÁTICAS TOKOISTAS.....55

2.1. Os mandamentos tokoistas como práticas quotidianas.....	57
2.2. Iniciação tokoista: formas de conversão e sua simbologia.....	60
2.2.1. Para além da doutrina, os rigores do quotidiano.....	63
2.3. Os cultos e os ritos: os valores religiosos e as práticas rituais tokoistas.....	64

2.3.1. O exercício da fé e a convergência religiosa.....	65
2.3.2. A espiritualidade e cultura social no convívio sócio religioso.....	69
2.3.3. Símbolo sagrado: o alimento natural e a sua representação simbólica.....	70
2.4. Símbolos: representação identitária do adepto tokoista.....	72
2.4.1. Os marcadores simbólicos: polissemia e simbologia.....	74
2.5. Baptismos e matrimónios: sacramentos sagrados na concepção tokoista de homem cristão.....	80
2.5.1. O baptismo – confirmação da conversão tokoista.....	80
2.5.2. O casamento e a nova conjugação dos meios sociais tokoista.....	82
 CAPÍTULO 3 – A “NOVA IGREJA” E AS SUAS RELAÇÕES SOCIAIS E O PODER COLONIAL.....	87
 3.1. Inserção social – elemento fundamental na construção da unidade e identidades cristã tokoista.....	89
3.1.1. Os meios e acções de integração social e unidade tokoista.....	90
3.1.2. As relações sociais tokoistas e o seu sentido de pertença.....	92
3.2. A Igreja, os tokoistas e o Estado colonial – convivência com o outro.....	94
3.2.1. Estratégias: as cartas como objectos de vigilância sobre a Igreja Tokoista e seus Adeptos.....	96
3.2.2. Método de continuidade mediante a pressão dos poderes políticos.....	97
3.3. A propaganda colonial e a imprensa estrangeira.....	100
3.3.1. Reacção tokoista e aliança com os movimentos pela independência Angolana.....	102
3.3.2. “Formas de resistência religiosa”.....	104
3.4. Os desafios e as encruzilhadas no percurso tokoista.....	106
3.4.1. Problemas e divergências no seio tokoista.....	110
3.4.2. Anseios e expectativas – A Igreja Tokoista e sua a confirmação.....	114
 CONCLUSÃO.....	116
 ANEXOS.....	120
MAPAS.....	126
FONTES E BIBLIOGRAFIAS.....	133

Índice de ilustrações

Ilustração I.....	58
Ilustração II.....	67
Ilustração III.....	69
Ilustração IV.....	74
Ilustração V.....	76
Ilustração VI.....	78
Ilustração VII.....	78
Ilustração VIII.....	79
Ilustração IX.....	82
Ilustração X.....	85

Índice de anexos

Anexo I.....	121
Anexo II.....	122
Anexo III.....	123
Anexo IV.....	124
Anexo V.....	124
Anexo VI.....	125

Índice de mapas

Mapa I.....	127
Mapa II.....	128
Mapa III.....	129
Mapa IV.....	130
Mapa V.....	131
Mapa VI.....	132

INTRODUÇÃO

O estudo que aqui se apresenta tem como tema central: O Tokoísmo¹ como elemento da identidade angolana (1950-1965). A temática surgiu no decorrer dos trabalhos realizados, nos Seminários do Mestrado em História de África, onde foram abordadas as actividades da missão católica, nas colónias africanas de Portugal, nos finais do século XIX. Com as leituras de uma vasta bibliografia sobre as missões, tanto católicas como protestantes, apoiadas por uma série de literaturas historiográficas, foi observado várias referências acerca das chamadas *igrejas independentes* ou *igrejas autóctones* surgidas nas primeiras décadas do século XX após a implantação do aparelho colonial no Continente Africano. Embora originadas das relações dos africanos com os missionários europeus foram conceituadas, pelo colonizador, de “seitas”, “profético-messiânicas” e “movimento religioso de cunho subversivo.”² Factor este que se aplica também a uma determinada construção historiográfica, em que a missão europeia é elevada como parte da história de África, sobrepondo-se às igrejas autóctones as quais são destacadas como movimentos independentistas sem uma análise da religiosidade constatada no seu interior.³

Numa intervenção feita no ISCTE, em Lisboa, O historiador francês, René Pélissier⁴ destacou as teses defendidas na actualidade, as quais considerou ser um importante problema para a historiografia de África e, em particular, as que se debruçam sobre a pertinência da independência de Angola. Partindo desta premissa, verificou-se, em muitas literaturas contemporâneas ao período⁵, a Igreja Tokoista analisada sob os mesmos paradigmas coloniais que, para além dos conceitos acima, foi também considerada pelas autoridades do Estado Colonial Português como perturbadora e desmoralizadora que representava perigo por influenciar

¹ Por se tratar do tema identidade angolana, nesse trabalho são utilizadas expressões do vernáculo original kongo.

² Designação intitulada aos movimentos religiosos pela Administração colonial em Angola. IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 14.46.A/NT 2105, 12 de Fevereiro de 1950, p. 424.

³ Castro Henriques refere que “a religião do Outro” (religiões africanas) foi ignorada no espaço do conhecimento da História de África sendo substituída pela missão europeia e sustentando “a orientação [...] etnocêntrica da história [...]”. Isabel Castro Henriques, *Os Pilares da Diferença – Relação Portugal-África – Séculos XV-XX*, Lisboa, Caleidoscópio, 2004, p. 41.

⁴ René Pélissier, “Guerra, Descolonização e contexto internacional” in: *Colóquio Vozes da Revolução: guerra colonial e descolonização*, Lisboa/ISCTE/IUL, 15-16 de Abril de 2010.

⁵ Entre outros autores destaca-se Silva Cunha, *Aspectos dos movimentos associativos na África Negra*, 2ª ed. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1959; Eduardo dos Santos, *Movimentos proféticos e mágicos em Angola*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1972, Lisboa; António Custódio Gonçalves, *Reestruturação do poder político e inovação social na sociedade Kongo*, Évora, Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1984; Carlos Estermann, “O Tokoísmo como Fenómeno Religioso”, *Revista Garcia de Orta*, vol. XIII, nº 3, 1965; José Julho Gonçalves, “O tokoísmo perante a sociedade angolana”, (Relatório de material recolhido), Separata do Bulletin de l'IFAN, Dakar, 1967; Aquino de Bragança, Immanuel Wallerstein, *Quem é o inimigo?* vol. 2, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1978; José J. Gonçalves, “O tokoísmo perante a sociedade angolana”, (Relatório de material recolhido), publicado na Separata do Bulletin de l'IFAN, Dakar, 1967, p. 685 in: Fundação Mário Soares/Fundos DMA - Documentos Mário Pinto de Andrade.

negativamente a população da Província angolana.⁶ Porém, com o contacto directo com uma gama de documentos disponíveis nos arquivos nacionais de Lisboa, constatou-se que a Igreja Tokoista realizou uma dinâmica social muito além da subjectividade sob a qual foi intitulada.

Desde a sua chegada ao continente africano no final do século XV, os portugueses procuraram legitimar as suas acções comerciais e de colonização utilizando o factor religioso, tendo ao longo dos séculos, estabelecido vários mecanismos de implantação do catolicismo. A simples afirmação do historiador congolês Elikia M'Bokolo: “a arma do colonizador virara-se contra ele”⁷ torna-se particularmente pertinente, pois põe em evidência a capacidade africana de mudança, através da integração de “novidades” introduzidos pelo cristianismo europeu, com objectivo de estabelecer relações profícuas, mas também assegurar a sua hegemonia regional, preservando ao mesmo tempo valores culturais africanos fundamentais. O contacto de duplo interesse convergiu num processo de desconfiança à medida que os europeus, com seus mecanismos de interesse, se mostravam controladores e autoritários obrigando os africanos a tomarem posse desses mecanismos no sentido de proteger o próprio espaço territorial e cultural. Mas, aqui será dado prioridade em analisar esta relação no contexto religioso cristão em Angola, onde, a missionação teve papel importante de intermediária, modificando o comportamento do homem africano, proporcionando um reajuste no modo de compreender e moldar a “nova” realidade de integração, usando os mecanismos europeus a seu favor.

1. Apresentação do objecto

Este estudo organiza-se em torno de uma questão fundamental para a compreensão da sociedade angolana contemporânea, a saber o tokoísmo, a sua origem e formação, o seu processo de integração social, e o seu impacto na construção da identidade angolana que decorre entre 1950-1965. O contexto histórico da região, caracteriza-se também, pelas alterações introduzidas pela administração colonial que procurava desviar a atenção das reais intenções portuguesas de manter as colónias, num momento em que se verifica o desencadeamento dos processos de independência reivindicada pelas populações dominadas e apoiada pela comunidade internacional. A Conferência de Bandung,⁸ em 1955, marca simbolicamente o início do fim da dominação colonial na Ásia e na África, a efervescência dos movimentos de autonomia e as sucessivas

⁶ ANTT – SCCIA - Serviço de Centralização e Coordenação de Informações de Angola. *Movimentos proféticos e messiânicos em Angola*. Relatório Especial de Informação, nº 12, 1970, p.7.

⁷ Elikia M'Bokolo, *África Negra – História e Civilizações do Século XIX aos nossos dias*. Tomo II, 2ª ed. Colibri, Lisboa, 2007, p. 466.

⁸ Conferência Afro-asiática realizada em Abril de 1955 em Bandung, Indonésia. A conferência tornou-se no símbolo das lutas dos povos colonizados após a Segunda Guerra Mundial que influenciou os movimentos nacionalistas e de independência. Sobre a Conferência ver: Odette Guitard, *Bandoung et le réveil des peuples colonisés*, 3ème éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1969; Malek Bennabi, *1905-1973 – L'afro-asiatisme: conclusions sur la Conférence de Bandoeng*, Le Caire, Misr, 1956.

independências mais ou menos negociadas com as potências colonizadoras, excepto no caso de Portugal que optava por persistir na sua posição colonial, procurando alterar mais na teoria do que na realidade o sistema de dominação. Neste sentido o período adoptado para balizar este estudo é revelador de acontecimentos reflectidos na igreja de Simão Gonçalves Toko, os exílios, desenvolvimento e prisões de seus adeptos.

O empreendimento católico português não foi o único a entrar em África que com a “espada e a cruz quisera dominar e civilizar os povos africanos”.⁹ Também, missionários estrangeiros europeus estiveram no mesmo espaço das missões católicas logo no início do século XVII sendo contestados pela Coroa Portuguesa que “não via estes com bons olhos em terras lusitanas”¹⁰.

Em fins do século XIX e início do século XX dá-se o início de uma nova fase missionária em África com a chegada de missionários protestantes de igrejas estrangeiras, os quais não foram bem aceitos pela administração colonial, pois poderiam exercer influência política juntos das populações africanas e incentivá-las a reflectir sobre a presença e domínio português.¹¹ Com a conversão de muitos africanos, o cristianismo expandiu-se graças aos missionários autóctones que deixaram seus próprios grupos para catequizarem em muitas regiões de África.¹² Essa fase é considerada pelo sociólogo francês, George Balandier¹³ como uma das características mais marcantes do colonialismo em que se procede a expansão do messianismo e o surgimento das igrejas africanas. A partir dessa mudança, constata-se a formação de uma nova realidade religiosa, originando-se ao abrigo dos valores ancestrais e incorporando outras formas de culto como o catolicismo e o protestantismo. O historiador ganês Kofi A. Opoku afirma que a transformação do cristianismo conforme a compreensão dos africanos “levou à formação de suas próprias igrejas, pondo fim ao monopólio da interpretação das Escrituras Sagradas pelos missionários cristãos europeus”.¹⁴ Acrescenta o autor que a simbiose religiosa foi aumentando e essas igrejas passaram a ser referência em África à medida que se dilatavam os problemas sociais nas comunidades mais sensíveis à missionação.¹⁵ As novas tendências religiosas foram consideradas por M`Bokolo como

⁹ Valdemir Zamparoni. Deus branco, almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique, 1910-1940 http://www.codesria.org/Links/Research/luso/Zamparoni_Pdf.

¹⁰ Henrique Pinto Rema. *As Missões Católicas na Guiné Portuguesa*. Reunião de Capelães Militares, 20 e 21 de Novembro de 1968. Comando Territorial independente da Guiné, Serviços de Assistência Religiosa, mimeo, p. 6. Os missionários estrangeiros foram nomeadamente os frades capuchos franceses, os missionários “barbudinhos” e outros frades castelhanos e também frades das Canárias. Idem *Ibidem*, pp. 5 e 6.

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 84.

¹² Kofi Asare Opoku, “A religião na África durante a época colonial”, BOAHEN, A. Adu (coord.) *História Geral da África, A África sob dominação colonial – 1800 – 1935*, vol. VII, Brasília/UNESCO, 2010, p. 537.

¹³ George Balandier, *Sociologie actuelle de L’Afrique noire: dynamique sociale em Afrique centrale*, (tradução minha, doravante ao que se segue a mesma obra), 4ª. Ed., Press Universitaires de France, 1982, pp. 417-18.

¹⁴ Opoku, Op. Cit., p. 615.

¹⁵ Idem, *Ibidem*.

sendo uma via para aqueles que não possuíam instituições políticas ou ideológicas nas quais se apoiassem.¹⁶ Conforme Opoku, “processos semelhantes desenrolaram-se em várias regiões do continente africano”, que de certa forma acentuavam aspectos da Teologia Cristã e ênfase à posse pelo Espírito Santo.¹⁷

Em Angola, nas primeiras décadas do século XX, iniciara-se uma “nova era” marcada pelas mudanças sociais e religiosas. A nova modalidade religiosa que mais se destacou foi o Tokoísmo, surgido num contexto marcado pelos conflitos sociais resultantes das rígidas imposições coloniais. Inicialmente, implantado entre os refugiados no ex-Kongo Belga, ganhou aderentes com a extradição do líder Simão Gonçalves Toko para Angola, onde foi organizado em núcleos, cobrindo outras regiões angolanas suscitando num grande movimento religioso. Analisado por muitos estudiosos de África e caracterizado como influenciador do seu meio, foi alinhado aos outros movimentos nacionalistas do período de grandes agitações anti-coloniais. Por essa razão a igreja de Simão Gonçalves Toko foi, entre outros movimentos, reprimida pela Polícia Política num contexto de rígida repressão por parte do Estado Colonial. Esta associação religiosa, em especial, foi perseguida, seus objectos litúrgicos apreendidos e seus adeptos presos. Para além de igreja independente com ritos e festejos religiosos, constituiu-se num espaço de convivência e agregação pessoal possibilitadas pela realização de muitos eventos sociais, além de baptizados e casamentos.

Conforme a exposição do enquadramento da Igreja Tokoista no contexto colonial, neste trabalho procura-se:

- Interrogar, se o princípio básico da Igreja Tokoista pode ser entendido como um movimento subversivo contrário ao poder colonial.
- Identificar quais aspectos emergentes que a Igreja Tokoista definiu face ao contexto social no período colonial em Angola.
- Analisar os aspectos religiosos tokoistas em duas vertentes complementares:
 1. A proposta doutrinária tokoista identificou-se ela com homens e mulheres africanos que assim aderiam como membros a uma igreja cristã?
 2. A Igreja Tokoista contribuiu (através dos seus membros) para a construção de uma identidade angolana?

2. Definição da metodologia e do *corpus documental*

¹⁶ M'Bokolo, Op. Cit., p. 467. Marx e Engels definem a religião como a expressão da angústia real, “suspiro dos oprimidos” tal qual condições sociais dos que são excluídos. Cf.: Karl Marx, Friedrich Engels, *Sobre a religião*, 2ª ed., Lisboa, E. 70, 1976, p. 46.

¹⁷ Opoku, Op. Cit. p. 616.

A elaboração desta dissertação partiu de um levantamento de estudos publicados relativos a esta temática no século XX. Este trabalho de sistematização das informações e das abordagens levadas a cabo por diferentes estudiosos permitiu definir linhas de investigação que se apresentam como indispensáveis ao estudo do tema. A investigação desenvolvida foi nos arquivos portugueses e algumas bibliotecas, entre eles o Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Arquivo Histórico Ultramarino, Arquivo Histórico Militar, Sociedade de Geografia, Biblioteca Nacional de Portugal, Biblioteca Municipal Palácio de Galveias/Lisboa e Centro de Documentação e Informação (CDI)/IICT/Lisboa. Ao mesmo tempo se desenvolveu um trabalho exaustivo de leitura e de análise dos estudos existentes sobre esse tema que permitiram obter uma visão global do problema em questão. A análise da documentação primária possibilitou estabelecer um *Corpus documental* capaz de proporcionar a informação necessária ao esclarecimento das questões centrais.¹⁸ Essa documentação caracteriza-se sobretudo por textos escritos e materiais iconográficos que permitem cruzar informações e estabelecer análises mais seguras e rigorosas. As informações mais densas e relevantes encontram-se em:

- Cartas: simbolicamente constituíram-se como “igreja móvel” uma vez que possibilitaram a circulação das informações sobre a organização da Igreja Tokoista mantendo os vários núcleos informados do andamento interno da igreja, inclusive, os que se mantiveram na clandestinidade, como também, foi um importante veículo de comunicação entre os adeptos e líder Simão Gonçalves Toko, que por sua vez, usou este mecanismo para orientar a sua congregação e instruir os seus colaboradores quando foi exilado por vários anos em várias regiões de Angola. As cartas referentes à Igreja Tokoista são fotocópias de traduções feitas por agentes contratados pela PIDE, as quais se encontram repetidas e anexadas em diferentes relatórios.
- Relatórios: documentos relativos a administração colonial, tais como, registos, ofícios e autos de interrogatórios e de depoimentos. A análise destes documentos permitiu entender como a Administração Colonial interpretava os movimentos religiosos e porque os considerava como “seitas subversivas”.
- Materiais iconográficos: gravura, fotografias, desenhos e objectos pessoais que serviram como fontes para o conhecimento da representação simbólica, seus rituais, práticas sociais que ajudaram a compreender a religiosidade tokoista.

A estrutura definida para caracterizar este estudo centra-se na relação entre o tokoismo e a identidade angolana, o que obriga a reflectir num primeiro momento sobre os aparelhos conceptuais em causa, em particular, o conceito de identidade e de identidade angolana, visando compreender também as particularidades identitárias internas pois o impacto do tokoismo se

¹⁸ Os processos referentes às prisões de adeptos tokoistas serão analisados em um futuro trabalho, cuja dimensão e complexidade suscitam um estudo à parte.

verificou em situações pontuais tais como as diferentes formas de entendimento e percepção dos agentes religiosos tokoistas, em particular dos dirigentes, sobre diferentes valores sociais presentes na sociedade angolana, interpretados sob a óptica cultural e religiosa que levaram a criação de uma “identidade tokoista”. Igualmente faz-se necessário discutir identidade num contexto de interação e mesmo integração dos díspares elementos de religiões exteriores na constituição da doutrina tokoista.

Apresentadas as ferramentas teóricas necessárias a este estudo, organiza-se este trabalho em três capítulos cujos conteúdos e articulação permitiram interpretar as informações de modo a reflectir sobre o problema enunciado.

Por se tratar de uma dissertação que aborda o tokoismo como uma peça importante de construção de identidade, no primeiro capítulo fez-se necessário, como princípio deste trabalho, reflectir sobre formação identitária em função da compreensão da construção da identidade angolana pós independência e, em seguida, a génese tokoista e os enquadramentos constitutivos da sua emergência.

O segundo capítulo dedica-se ao estudo de caso e constituição dos princípios e valores morais que se enquadraram nas vertentes religiosas importadas das missões protestantes e pela visão bíblica que serviu como meio de formação religiosa dos membros da igreja.

O terceiro capítulo prende-se à análise e compreensão da componente social que se criou em volta da comunidade tokoista e às relações que envolveram a Igreja, os tokoistas e o Estado Colonial.

Muitas dúvidas foram surgindo ao longo deste estudo à medida que se faziam necessárias novas abordagens documentais, as quais se tornaram complexas com a extensa documentação que correspondem a todo o território angolano. Situação que só pode ser resolvida com a boa vontade dos Pastores da Igreja Tokoista em Lisboa e com os integrantes da Igreja do Vale do Loge em Angola, os quais forneceram elementos e revelaram acontecimentos cujo entendimento e definição com exactidão não foi possível apenas procedendo a análise desta vasta documentação.

Embora a intenção deste estudo seja uma análise aprofundada da Igreja Tokoista, ressalta-se que não é o intuito nesta pesquisa de mestrado esgotar o assunto tokoismo em seu período de desenvolvimento. No entanto, espera-se que a produção deste trabalho venha a contribuir para a formação do pensamento e preenchimento de uma lacuna na história da formação social, política e religiosa de Angola. Ao longo deste trabalho notar-se-á, a necessidade de uma reflexão aprofundada que, talvez, devido às limitações intelectuais da autora, impeça uma melhor compreensão do tema analisado.

CAPÍTULO 1 - A EMERGÊNCIA DO TOKOISMO E A SUA IMPORTÂNCIA NA RECOMPOSIÇÃO IDENTITÁRIA.

1.1. Identidade e identidades: uma perspectiva da construção do “eu” em relação ao “outro”.

“Conhece-te a ti mesmo.”
Sócrates.

Definir identidade é um acto complexo que envolve questões subjectivas. Muitas são as Ciências Sociais que abordam o tema como objecto de análise, propondo cada uma, a sua perspectiva, forma de compreender e conceituar as dimensões deste termo.¹⁹ A expressão “eu sou eu” é utilizada na psicanálise de León e Rebeca Grinber para se referirem ao “sentimento de identidade” (*self*) proposto pelo filósofo Sócrates para o auto conhecimento.²⁰ O sociólogo Amin Maalouf salienta que não existe várias identidades, mas várias pertenças que são os elementos da personalidade, tais como: tradição religiosa, nacionalidade, família, grupo étnico, profissão, instituição, intelectualidade e cultura, os quais, denomina de: “os genes da alma”.²¹ Autores como Inês Pereira e João Luís Medeiros,²² classificam estas pertenças como categorias, dependentes das relações e da diversidade de contextos de interacção social, transformadas à medida que agrega outros valores sociais de um dado meio em que os critérios exteriores complementam a característica identitária, reconhecidas na relação com o outro e a cultura da qual faz parte.

Tal como refere a historiografia francesa dos anos de 1930,²³ a história, a memória e os homens são filhos do seu próprio tempo, pondo em evidência a complexa reflexão acerca da identidade do nosso tempo, por ser hoje, a mundialização norteadora das rápidas transformações que vão mudando as pertenças dos indivíduos. Condição que Lalande faz uso da questão “o que somos” em consequência do surgimento de novas categorias em que considera as pertenças modernas como “fragmentos dependentes de um contexto diversificado de interacções da

¹⁹ Jean-Marc Lavar, “Língua, cultura e identidade: uma abordagem cognitiva”, *Mosaico de identidades: interpretações contemporâneas das ciências humanas e a temática da identidade*, (org. Maria Beatriz B. Duarte, [et al]), Curitiba, 2004, p. 95.

²⁰ Leon Grinber, Rebeca Grinber, *Identidade e Mudança*, Lisboa, Ed. CLIMEPSI, 1998, p. 19.

²¹ Amin Maalouf, *As Identidades Assassinas*, 2ª ed., Lisboa, Ed. DIFEL, 2002, p. 19. Nesta obra o autor procurar compreender a razão dos crimes em nome de identidades como religiosas, étnica, nacional e etc.

²² Inês Pereira, “Identidades em rede: Construção identidade e movimento associativo”. *Revista Sociologia – Problemas e práticas*, CIES/ISCTE, nº 40, ano de 2002, p 115. João Luís de Medeiros, “A identidade em questão: notas acerca de uma abordagem complexa”, *Mosaico de identidades: interpretações contemporâneas das ciências humanas e a temática da identidade*, (org. Maria Beatriz B. Duarte, [et al]), Curitiba, 2004.

²³ Cf.: Peter Burke, *A Escola dos Annales 1929-1989: a revolução francesa da historiografia*, São Paulo, UNESP, 1997; M. Halbwachs, *Memória coletiva*, São Paulo, Ed. Vértice, 1990.

sociedade actual”.²⁴ Estes fragmentos diversificados criam necessidades aos Homens de assumirem novos papéis, múltiplos e opcionais que influenciam as práticas e representações e a “configuração estruturada na vida dos indivíduos ou dos grupos e por estes apropriada, incorporada”.²⁵ Desse modo, compreende-se que as várias diferenças reflectem na constituição e representação da identidade que se constitui com base nas relações em sociedade, com diferentes grupos e comunidades de identificação. Nestas relações adquire características socioculturais, as quais, Chartier²⁶ relaciona à representação das mentalidades tendo em conta que a apreensão das categorias do mundo social produz estratégias e práticas sociais. Acrescenta que “a mentalidade de um indivíduo é justamente o que ele tem de comum com os outros homens do seu tempo” e a cultura da qual fazem parte.²⁷ Neste sentido, compreende-se que a identidade é a construção e evolução pessoal que, de acordo com as análises acima citadas, deve-se conceituar identidade, quando as categorias e pertenças são relacionadas com grupos e redes sociais, onde, um e o outro são pertencentes de um meio social que os represente colectivamente.

Analisar o tokoísmo como um elemento da identidade angolana exige o conhecimento dos outros factores que formataram a moldura cultural identitária dos diferentes grupos sociais e étnico-linguísticos que se movem naquele extenso território não podendo ignorar o subsídio do colonialismo português nesse contexto.

1.2. História e memória: elementos da identidade angolana.

A historiadora Isabel Castro Henriques²⁸ afirma que “a Angola de hoje é o resultado de uma história complexa, na qual se combinam as opções africanas e as pressões europeias”.²⁹ Esta combinação para Angola significou em termos identitários, transformação de suas antigas categorias em novos valores, resultado de um processo histórico que envolve a relação tensa entre os povos de Angola e os portugueses, sejam eles de âmbito comercial, religioso, político e cultural.³⁰ Dessas relações decorreram novas formas identitárias em que “a marca do outro” interferiu em seu processo de construção impondo categorias que fragmentaram as pertenças da

²⁴ Piedade Lalanda, “A identidade é sempre uma relação, uma introdução do uso do conceito de identidade”, in: *Culturas, identidades e globalização*, Actas das III Jornadas/Congresso da Revista do Arquivo de Beja, T. I, Beja, 2005, p. 40.

²⁵ Idem, *ibidem*.

²⁶ Roger Chartier, *A História Cultural entre práticas e representações*, (nota introdutória), 2ª ed., Lisboa, Ed. Difel, 2002. Sobre representações sócias ver também: Serge Moscovici, *Representações sociais: investigações em psicologia social*, 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2004.

²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 41.

²⁸ Isabel Castro Henriques, *Percursos da Modernidade em Angola – Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, (nota introdutória) Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical. 1997.

²⁹ Idem, *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

identidade dos povos conforme a intenção do colonizador. A estas mudanças foi acrescentado, em 1954, a legislação do “estatuto do assimilado” que conforme o sociólogo e historiador Alfredo Margarido,³¹ obrigava os angolanos a renunciarem “aos seus valores, como a habitação, o vestuário, a cozinha e naturalmente a língua”.³² Aos africanos, quando não catalogados de assimilados eram distinguidos juridicamente por indígenas. Essa constatação é analisada pela historiografia, antropologia e sociologia contemporânea que toma como objectos as pressões coloniais, os nacionalismos e as dificuldades de reconstrução pós-independência, em que a marca do sistema operatório colonial deixada como memória de um passado recente, fizeram muitos investigadores angolanos como, Paulo de Carvalho, Carlos Serrano, Carlos Pacheco, José Carlos Venâncio e outros, reflectirem e questionarem a identidade de Angola enquanto Estado Nação.

O sociólogo Paulo de Carvalho, num artigo escrito em 2008, afirma que não se deve considerar Angola como nação “por falta de consciência nacional”.³³ Pois, de acordo com D. Smith, nação é uma unidade territorial onde deve haver consciência política e que “seus membros se identifiquem e ao qual sentem que pertencem”.³⁴ O argumento de Carvalho parte deste princípio de nação, pois afirma que Angola é um Estado formado por várias “etnias”, sendo, assim, um “Estado multiétnico” onde existe consciência étnica, laços de proximidade concentrados nas zonas urbanas, os quais se tornaram mais fortes de acordo com a integração laboral baseada na identidade “étnica”, traçando dessa forma, uma identidade angolana como “eticista” sem consciência subjectiva de pertença num mesmo espaço territorial.³⁵ Essa realidade é considerada por Balandier como patologia social urbana desintegrante, resultante das migrações e disputas pelos espaços nas cidades, geradores de conflitos entre grupos distintos, os quais, o autor caracteriza por “tribalismo” e “rivalidades étnicas”,³⁶ predicados esses considerados por Amselle e M'Bokolo como expressão colonialista.³⁷

Mas, como formar essa “nação” em única a partir da concepção histórica cultural dentro das fronteiras impostas desde 1885 que, conforme o antropólogo Carlos Serrano, as delimitações

³¹ Carlos Serrano, *Angola Nascimento de uma nação – Um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*, (prefácio de Alfredo Margarido), Luanda, Ed. Kilombelombe, 2008.

³² Idem, *Ibidem*.

³³ Paulo de Carvalho, “Estado, nação, e etnia em Angola”, *Revista Angolana de Sociologia*, Luanda, nº 1, Julho de 2008, p. 61.

³⁴ Anthony D. Smith, *Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1997, p. 28. Embora Smith considere Estado um conjunto territorial organizado, ressalta que não se deve entender Nação apenas como um sistema político, mas, também, uma construção cultural dos povos, tais como “a história dos valores, das mentalidades, das formas, dos símbolos, dos mitos”. *Ibidem*, p. 80.

³⁵ Paulo de Carvalho, *Op. Cit.*, p. 67.

³⁶ Georges Balandier, “O contexto sócio-cultural e o custo social do progresso”. *Revista Análise Social*, Lisboa, nº 1, v. 1, Janeiro de 1963, p. 132. Os angolanos que se instalavam nas cidades foram designados pelo então, Ministro do Ultramar Silva Cunha, de “destribalizados” pois, adquiriam hábitos europeus desintegrando-se da concepção social de tribo, mas que não se integravam totalmente aos modos do colonizador. [Apud., Carlos Serrano, *Op. Cit.*]

³⁷ Jean-Loup Amselle, Elikia M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie: ethnologie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte/Poche – Sciences humaines et sociales, 1999.

impostas pelo colonizador, fragmentaram os grupos “étnicos” de forma que “constituiu a própria base da colónia angolana”.³⁸ O autor considera que, a partir das fronteiras delimitadas dentro do espaço territorial que se deu origem ao Estado colonial angolano, no qual, “numa relação interna e constante”, “[...] os diferentes grupos transitam [transitavam] neste espaço já angolano”,³⁹ pois, quando se criaram as fronteiras de Angola, as formações sociais antigas já faziam parte de sua história específica e própria e, “a memória histórica de cada uma destas regiões, destes povos e destas formações sociais antigas tiveram tempo e espaços diferentes” ao longo de quatro séculos. Acrescenta o autor, que cada nação partilhava em um mesmo espaço social, valores culturais fundamentais, comunicação e interacção, conjunto de membros que se identificavam e eram identificados pelos outros, categorias distintas de outras categorias da mesma ordem.⁴⁰ Com a colonização, as categorias determinadas: “indígena”, “nativo” e “assimilado” definiram “uma outra realidade identitária que, o carácter da relação” deles próprios com os outros, os colocaram “na situação de dominados”.⁴¹ Na sequência histórica pós independência de recorte colonial, a fragmentação e reajustes de categorias diversificadas com a marca do outro, tornaram-se num problema nas relações devido a desagregação dos povos sem seus espaços anteriores.⁴²

No período que se inscreve as transformações nas sociedades angolanas, surgem os movimentos nacionalistas.⁴³ Formados por uma elite intelectual urbana nos princípios do século XX, na qual estiveram inseridos nomes de personalidades voltados para o jornalismo, literatura e política que enalteceram os valores pertencentes à identidade dos povos africanos. Com sentido de mobilização, partiram do contexto social urbano e da diáspora de consciência intercontinental, despertaram para a necessidade da reconstrução da identidade angolana com formato cultural no sentido social, político e religioso.⁴⁴

De acordo com o sociólogo José Carlos Venâncio, esses movimentos foram uma reacção de consciência própria onde esteve em primeiro plano a reintegração social “num mundo cultural e político que suportasse o seu afastamento do mundo tradicional e que servisse, simultaneamente,

³⁸ Carlos Serrano, Op. Cit., p. 158.

³⁹ Idem, Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, p. 113.

⁴¹ Ibidem, 47.

⁴² Ibidem, p. 116.

⁴³ Em sua célebre obra: “As origens do totalitarismo”, Arendt refere que os movimentos surgidos em fins do séc. XIX e início do séc. XX foram frutos dos sucessos e fracassos do imperialismo nos âmbitos internos e externos ao seu país de origem. No caso do imperialismo no ultramar, considerados pela autora como a ruína do Estado-nação de origem, em que “foi levado a cabo por movimentos que se haviam originado fora do seu próprio âmbito” ou “fora dos sistemas partidários [...] formados por pequenas comunidades de intelectuais”. Como exemplo, Arendt refere que os movimentos nos primeiros anos dos surgimentos das Repúblicas na Europa “cada novo grupo achava que a melhor maneira de se legitimar e apelar as massas era insistir que não eram um *Partido* e sim um *movimento* [...] a fim de identificarem directamente com o povo.” Cf.: Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, Lisboa, Dom Quixote, 2ª ed., 2006, pp. 330-351.

⁴⁴ Carlos Serrano, Op. Cit., p. 47.

de plataforma de entendimento entre eles, o sistema mundial e a grande maioria da população”.⁴⁵ O sentimento de nacionalismo encoraja os intelectuais angolanos que adquiriram um discurso próprio com a linguagem intelectual nas relações com exterior.⁴⁶ Ao apropriarem-se da língua do colonizador, transformaram-na na arma pela qual divulgaram os interesses nacionalistas, tanto nos centros urbanos como no contacto com os nacionalistas de países colonizados de língua portuguesa, servindo-se dela para mobilizar a própria sociedade⁴⁷ onde, a identidade angolana surge como elemento de conflito e combate ao colonialismo.

No contexto dos movimentos intelectuais nacionalistas pela reconstrução da nação angolana de identidade própria questionada por Carvalho, a religião, como pertença da identidade cultural, constituiu-se num importante fenómeno pois, as novas tendências religiosas em África ganharam consistência e integridade à medida que se aproximavam das mazelas sociais que a administração colonial não reconhecia como de sua competência.⁴⁸

Tal como o pensamento sociológico de Marx e Engels: “não foi a religião que fez o homem, mas o homem que fez a religião”,⁴⁹ a expressão cultural sócio religiosa em Angola teve a sua importância no contexto das mobilizações de independência representada pelas igrejas autóctones na socialização daqueles que não se identificaram com os outros movimentos políticos e culturais.⁵⁰ Muito embora o processo de construção nacional modernista pós independência, fomentado pelo MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), se caracterizasse pela ideologia marxista-leninista,⁵¹ o qual também passa por um ateísmo que elimina lideranças sociais alternativas nas quais se enquadra as forças religiosas.⁵²

As igrejas africanas de teologia cristã que mais se destacaram nas primeiras décadas do século XX foram as Igrejas, Kimbanguista de Simon Kimbangu⁵³ do Kongo ex Belga e a Tokoista de Simão Gonçalves Toko em Angola. Ambas dissidentes das missões protestantes da inglesa

⁴⁵ José Carlos Venâncio, “Prefácio”, in: Carlos Pacheco, *Repensar Angola*, Lisboa, Vega, 2000.

⁴⁶ Marcelo Bittencourt, *Dos Jornais às Armas: trajetórias da contestação angolana*, Lisboa, Vega, 1999, p. 154.

⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 155.

⁴⁸ Tshishiku Tshibango, “Religião e evolução social”, Ali A. Mazrui (coord.) *História Geral de África – A África desde 1935*, Vol. VIII, Brasília/UNESCO, 2010, p. 627. Pdf.

⁴⁹ Karl Marx e Friedrich Engels, *Sobre a religião*, 2ª ed., Lisboa, Ed. 70, 1976, p. 45.

⁵⁰ Muanamosi Matumona, “Messianismo bantu como ponto de partido da teologia africana: Referências particulares ao profetismo bakongo”, *Revista angolana de Sociologia*, nº 4, Dezembro, 2009, p. 104.

⁵¹ Cf.: Agostinho Neto, Relatório do Comité Central ao 1º Congresso do MPLA, Lisboa, Avante, 1978; Movimento Popular de Libertação de Angola – Textos do MPLA sobre a revolução angolana, Lisboa, Maria da Fonte, 1974.

⁵² Quando da Independência de Angola em 10 de Novembro de 1974, Simão Toko escreveu uma carta endereçada a Agostinho Neto, no dia 20 do mesmo mês e ano, relatando o seu parecer sobre a forma como os angolanos alcançaram a liberdade, e, o seu desejo de como se seguiria os destinos dos líderes políticos. Vide anexo de nº. 3.

⁵³ Sobre a Igreja de Simão Kimbango e os Kimbanguistas ver: J. L. Vellut, *Simon Kimbangu – 1921, de la prédication à la déportation: Les sources*, Jean-Luc Vellut, éditeur, Bruxelles, Academia royale dês d’outre-mer, 2005; Wyatt Macgaffey, “Kimbanguism e the question of syncretism in Zaire” in: Blakeli e tal., *religion in Africa*, James Currey, London, 1994, pp. 249-256; Ramón Sarró Maluquer, *Kongo en Lisboa: un ensayo sobre la reubicación y la extraversión religiosa*, Introducción a los estudios africanos, 2009; Balandier, Op. Cit., pp. 427-450; Ana Maria Oliveira, *Elementos simbólicos do kimbanguismo*, s/l, Missão Cultural de Cooperação Francesa, 1994.

Igreja Baptista (BMS) que com a sua catequese baseada nas leituras Bíblicas, despertou nos novos cristãos uma desconfiança da caquetese das missões tradicionais assumindo uma posição crítica face às igrejas missionárias europeias, “acusando-as de terem traído a mensagem cristã.”⁵⁴ Pois, no sentido lato Bíblico, o cristianismo prega a unidade entre os povos e não o estigma racial do colonizador.⁵⁵

Os religiosos em causa, conhecedores das sociedades africanas, assumiram a evangelização na qual os africanos poderiam acreditar num cristianismo com “um novo rosto” e expressão do desejo de independência e autonomia religiosa frente às missões europeias que se apresentavam pouco interessadas em resolver os problemas sociais dos africanos.⁵⁶ O discurso para a conquista de muitos membros foi a “missão enviada pelo Espírito Santo” de pregarem o evangelho aos povos africanos.⁵⁷ Entretanto, as suas expectativas caracterizavam-se com objectivos diferentes. De acordo com Margarido, o Kimbanguismo projectava-se para além do âmbito nacional, apresentando “um programa étnico” que desconsiderava “as fronteiras artificiais políticas coloniais.”⁵⁸ O tokoísmo, no entanto, mostrava “uma consciência nacional a afirmar-se no religioso”.⁵⁹

A leitura da fé cristã pelos africanos inseridos nas igrejas autóctones tornara-se numa realidade pois, despertaram com a reflexão da libertação cultural e religiosa impostas pelos europeus.⁶⁰ No conjunto das teologias surgidas do século XX tiveram o papel de organizar o quotidiano de homens e mulheres que se apegaram a este recurso de inserção social.

1.3. As origens e formação da Igreja Tokoista.

*“A religião é o suspiro dos oprimidos, a alma de um mundo sem coração”.*⁶¹

Engels e Marx (1844).

A frase acima inspirada por Marx e Engels retrata a alusão dos autores sobre a conduta dos Homens em sociedade, onde, as leis mais fortes os conduzem a buscar uma realidade

⁵⁴ Matumona, Op, *Cit.* p. 109.

⁵⁵ Balandier relata que a incidência de um elevado número de igrejas cristãs autóctones se deu nas regiões dos povos de cultura bantu onde o “cristianismo [...] imposto por múltiplas missões intermediárias e concorrentes, [...] foi mais intenso e a discriminação racial mais acentuada”, sobretudo nas áreas de “intensa actividade económica” e drásticas “mudanças sociais”. Balandier, *Sociologie actuelle de L’Afrique Noire...* pp. 419-422.

⁵⁶ Opoku, Op. *Cit.*, p. 615.

⁵⁷ René Bureau, *Anthropologie, religions, et Christianisme*, (trad. minha), Paris, Karthala, 2002, pp. 278-280.

⁵⁸ Alfredo Margarido, “L’Église Toko et le mouvement de libération de l’Angola” (tradução minha doravante ao que se segue a mesma obra), “Documentos Mário Pinto de Andrade – Recortes de Imprensa”, nº 5, 1960/1969, Fundação Mário Soares, 10 de Maio de 1966, p. 82.

⁵⁹ Idem, *Ibidem*.

⁶⁰ John Baur, *2000 anos de Cristianismo em África*, Lisboa, Ed. Paulinas, 2002, p. 521.

⁶¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Sobre a religião*, Op. *Cit.*, p. 46.

transcendente geradora do estado de inconsciência, mantedor do equilíbrio entre um sistema regulador e a sociedade.⁶² Se no século XIX vivido pelos autores, a religião cumpria este papel, no século XX superou a posição de apanágio social em África, elevando-se na sustentação das populações ao nível de consolo material e espiritual, quando ainda perdurava o sistema colonial. Baseando-se nessa premissa, antes de dar conhecimento da origem da Igreja Tokoista, aqui se faz necessário analisar o contexto do ambiente social onde estiveram inseridos agentes precursores das reformulações e esquemas socioculturais inéditos que propiciaram o surgimento das comunidades sócio religiosas independentes.

De acordo com o pensamento do sociólogo Emile Durkheim⁶³, não se pode conceituar fenómenos sociais “a partir do espírito”, mas analisá-los com rigor eliminando posturas preconceituosas “tradicionais”, pois “o objecto de qualquer ciência é descobrir, e qualquer descobrimento desconcerta mais ou menos as opiniões correntes”.⁶⁴ Contudo, entre vários discursos, foi justificado o surgimento dos movimentos religiosos no Norte de Angola e Baixo Kongo Belga, como desejo de restaurar o antigo Reino do Kongo.⁶⁵ Mas, neste caso, baseando-se na afirmação de Luena Pereira,⁶⁶ não se deve considerar este posicionamento pois, nem todos os grupos dessa população estiveram preocupados com esta questão como no caso dos Bazombo de Maquela do Zombo que estavam mais interessados com as “dinâmicas comerciais” que lhes trariam novos contactos culturais, permitindo-lhes afirmar e renovar a própria identidade.

Após a Conferência de Berlim, (1884-1885), Angola passou a ser palco da proliferação das muitas igrejas ocidentais que procuravam outros espaços como vias autonómicas de afirmação cristã.⁶⁷ Para além de criar condições que autorizaram os europeus a proceder à demarcação progressiva dos territórios africanos, de acordo com seus interesses estratégicos e dos acordos bilaterais (ou trilaterais) das diferentes potências colonizadoras, a Conferência abriu o caminho à instalação de diferentes igrejas cristãs, não católicas. As novas concepções religiosas vieram a impor-se em parte significativa dos espaços colonizados, onde situava o cristianismo católico.

⁶² Idem, *ibidem*.

⁶³ Emile Durkheim, *As regras do método sociológico*, 2ª ed., Lisboa, Ed. Presença, 1984, p. 45.

⁶⁴ Idem, *Ibidem*, (prefácio da primeira edição).

⁶⁵ Cf.: Alfredo Margarido, “L’Église Toko et le Mouvement de Libération de L’Angola”, P.81.

⁶⁶ Luena N. N Pereira, *Os Bakongo de Angola*, Op. Cit.

⁶⁷ Conforme José Júlio Gonçalves, outras igrejas protestante de origem europeia instalaram-se em várias regiões de Angola as quais destaca: igreja americana Adventista do Sétimo Dia, Os Filafricanos da Suíça e os Irmãos Plymouth da Irlanda. Cf.: José Júlio Gonçalves, *Protestantismo em África*, Centro de Estudos políticos e sociais – Introdução ao Protestantismo em África, nº 38, v. 1, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1960, p. 3-4.

Em 1878, missionários Baptistas⁶⁸ fixaram-se no Kongo e, na atribuição evangelizadora, fundaram a primeira missão em Mbanza Kongo, capital do antigo Reino do Kongo, actual cidade de São Salvador em Angola. Em 1899 no norte de Angola, os missionários baptista, John Thomas e Lewis Gwen Pinnock criaram a missão do Kibokolo onde, em 1906 baptizaram o primeiro convertido, Garcia Mayungulu, e, em 1910 construíram a primeira Igreja Baptista onde realizaram mais quatro baptizados inaugurando assim, o início da nova comunidade missionária em Angola que, em pouco tempo, converteram um elevado número de adeptos.⁶⁹ A presença das duas missões, com interesses religiosos convergentes, criou um intercâmbio missionário entre o Norte de Angola e o Baixo Kongo que permitiu uma interacção identitária entre as diferentes populações Bakongo.

A aceitação da nova missão pelos africanos pode ser compreendida pelo facto, como descreve o sociólogo José J. Gonçalves, de ser a Igreja Baptista de origem cristã não conformista e marcada por valores e práticas da modernidade.⁷⁰ Este factor pode ter sido determinante na adesão de muitos fiéis, uma vez que, historicamente o catolicismo não tinha suscitado a adesão das populações angolanas, não só pela sua natureza rígida em relação aos comportamentos africanos, mas também pela falta de interesse dos missionários em dinamizar uma missionação que se aproximasse dos angolanos.⁷¹ Segundo Wheeler e Pélissier, a missão Baptista permitiu aos africanos um outro olhar sobre a religião cristã, possibilitando-lhes a educação⁷² e o acesso a bens materiais, como também contribuiu para divulgar novas ideias que os libertavam dos laços de dependência tanto em relação aos chefes “tradicionais”, como às autoridades portuguesas.⁷³

De acordo com Opoku, os protestantes, ao longo das relações que tiveram com os africanos, davam maior relevo ao ensinamento bíblico na língua local, possibilitando uma melhor compreensão das Sagradas Escrituras de forma que se integrassem como catequistas dessas missões.⁷⁴ Porém, com o esclarecimento bíblico, os catequistas adquiriram uma autonomia

⁶⁸ A Organização Missionária Baptista tem a sua origem nos fins do século XVIII, criada por um grupo de protestantes inconformados com as políticas daquele período que controlavam a Igreja Inglesa ou Anglicana (católica reformada). Cf.: Lawrence W. Henderson, *A Igreja em Angola, um rio com várias correntes*, Lisboa, Ed. Além-mar, 1990, p. 101.

⁶⁹ James Grenfell, “Simao Toco: An Angolan Prophet”, <http://www.jstor.org/> Source: Journal of Religion in Africa/pdf. (Tradução minha, doravante o mesmo artigo - consult. 27 Mar 2011, autorizado em 29 Mar 2011 por Department: JSTOR User Services).

⁷⁰ José Júlio Gonçalves, *Protestantismo em África*, p. 51.

⁷¹ Douglas Wheeler; René Pélissier, *História de Angola*, Op. Cit., p. 124.

⁷² Idem, *Ibidem*. De acordo com Henderson, os missionários protestantes, para compreenderem as línguas locais, tiveram ajuda de jovens, os quais, aprendiam também a língua inglesa. Em 1880 foi implantada pela Missão Baptista, a primeira escola em que ensinavam na língua kikongo. Cf.: Lawrence W. Henderson, Op. Cit., p. 163.

⁷³ Wheeler e Pélissier, Op. Cit.

⁷⁴ Opoku, Op. Cit., p. 611.

religiosa criando as suas próprias igrejas, as quais, a administração colonial portuguesa não via com bons olhos por razões de ordem política no controlo das populações.⁷⁵

Se no contexto ideológico verificou-se a fixação de novas categorias para designar os africanos, como é o caso do “indígena” substituindo as formulas “inferior”, “atrasado” ou “primitivo”,⁷⁶ foi também necessário definir uma grelha classificatória destinada a integrar de forma desvalorizadora, as igrejas independentes de linha protestante, criando-se categorias como “seita”⁷⁷ e “profético – messiânica”⁷⁸, que opunham às igrejas instituídas pelo catolicismo, as quais, também foram inseridas no rol das designações inferiores, sendo estas nomeadas como “clero indígena”, “clero nativo” ou “clero autóctone”,⁷⁹ por serem vistas como “diferentes” do “verdadeiro” clero europeu.

1.3.1. Autonomia religiosa e as igrejas cristã africanas.

Opoku afirma que as igrejas africanas não surgiram como mera reacção ou adaptação aos problemas exteriores, mas como uma “expressão religiosa e de integridade cultural” satisfazendo as necessidades espirituais dos seus adeptos abrangendo todas as dimensões sociais.⁸⁰ Ao acompanharem a dinâmica missionária cristã ocidental durante séculos, assumiram novas pertenças nas relações com os europeus, em que, “[...] os africanos tiveram oportunidade de desenvolver um cristianismo próprio e autónomo, [...] atravessando fronteiras étnicas, unindo povos na mesma fé e na mesma prática”.⁸¹

À autonomia religiosa cristã pode ser atribuída, também, ao facto de que o cristianismo em África passou por várias fases. Opoku acrescenta que, desde a chegada do cristianismo aos territórios africanos, muitos convertidos o aceitaram por completo. Outros o agregaram às próprias religiões e associaram a mensagem de Cristo às suas necessidades religiosas, sem contudo, substituir-lhes as práticas e crenças tradicionais, apenas preenchendo-lhe algumas lacunas e, deste

⁷⁵ *Ibidem*, p. 613.

⁷⁶ Alfredo Noré, Áurea Adão, “O ensino colonial destinado aos “indígenas” de Angola. Antecedentes do ensino rudimentar instituído pelo Estado Novo”, *Revista Lusófona de Educação*, nº 1, 2003, pp. 101-126. revistas.ulusofoa.pt/index.php/rleducacao/article/download/.../602, pdf.

⁷⁷ De acordo com Gonçalves a denominação “seita” pode ser considerada genérica, pois, cabe perfeitamente os cristãos, como uma seita em relação aos judeus; os Luteranos, em relação aos cristãos; os Baptistas, face aos Anglicanos; os Adventistas do Sétimo Dia, em relação aos Adventistas; as Testemunhas de Jeová, em relação aos Adventistas do Sétimo Dia; os Amigos do Homem em relação às Testemunhas de Jeová, etc. Gonçalves Op. *Cit.* p. 27.

⁷⁸ Sobre profetismo-messiânico ver: Jean-Pierre Dozon, “Os movimentos Políticos-Religiosos: sincretismos, Messianismos Neotradicionalismos”, *A construção do Mundo – Religião, Representações, Ideologia*, coord. Marc Auge, [et tal], Lisboa, Ed. 70, pp. 100-142.

⁷⁹ Noré; Adão, Op. *Cit.*

⁸⁰ Opoku, Op. *Cit.* p. 612.

⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 620.

modo, acreditavam ser o cristianismo uma religião completa.⁸² Designado por “cristianismo africano [...] com expressão do modo de ser religioso em África”, demonstraram uma criatividade religiosa de integridade cultural na qual se inspiravam numa ideologia mais positiva.⁸³ Esta nova fase da religião cristã em África teve uma importante transformação. Os africanos tiveram conhecimento de novos conceitos religiosos, onde foram catequizados e aprenderam a interpretar a Bíblia aplicando o conhecimento à realidade local em que associaram a religião cristã ocidental à própria realidade cultural.⁸⁴ Levando-se em consideração o pensamento de Durkheim, a religião sendo uma categoria social identitária sobrevive em toda cultura.⁸⁵ E, a partir da necessidade de transformação que dela fazem os homens, ancorada ao sentimento religioso, vai sendo reestruturada e reafirmada de acordo com a forma colectiva que é empregada⁸⁶. Desse modo, este processo remodelou o sistema religioso em meados do século XX, do qual Matumona define este período como “Teologia para o novo mundo” em que aponta as igrejas autóctones como ponto de partida da “Teologia africana”, pois, a nova era da igreja cristã permite chamar as novas correntes de *teologias regionais*, incluindo a *teologia asiática* e *teologia latino – americana*⁸⁷ neste novo sistema globalizado da teologia contemporânea. Nesse sentido, qualificar as igrejas africanas de forma simplista é deixar morrer uma parte da história das transformações acerca do cristianismo.

Se as Igrejas Africanas foram qualificadas como “profético-messiânicas” e de “reacção”, isso se deveu à própria herança colonial que, como Uzoigwe⁸⁸ argumenta, os africanos viviam neste período sob o estigma da escravidão. Quando não por prática do colonizador, o foi sob regime do “darwinismo social” exercido pelas actividades missionárias no sentido de escravidão psicológica de “regenerar” os povos africanos. Os próprios missionários tiveram o papel de evidenciar essa inferioridade conceituando as comunidades religiosas autóctones como “seitas” de cunho tradicional, reduzindo, assim, a imagem dos africanos face à sua forma de religiosidade.⁸⁹ O exemplo que compreende tal facto pode ser constatado na arte sacra do “Cristo negro crucificado”,

⁸² *Ibidem*, p.618.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Muanamosi Matumona, “Messianismo bantu como ponto de partida da teologia africana: Referências particulares ao profetismo bakongo”, *Revista Angolana de Sociologia*, Luanda, nº 4, Sociedade Angolana de Sociologia, 2009, p. 103.

⁸⁵ Emile Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália*, São Paulo, Ed., Martins Fontes, 1996, p. 472.

⁸⁶ *Idem, Ibidem*

⁸⁷ Matumona, *Op.Cit.*, p. 103 e 104.

⁸⁸ Uzoigwe relata que o darwinismo social serviu de atributo à Europa colonizadora, quando da “partilha de África” apropriou-se da filosofia científica de Darwin (selecção natural das espécies) para justificar a dominação sobre os africanos, os quais, chamaram de “raças não evoluídas”. Cf.: Godfrey N. Uzoigwe, “Iniciativas e resistência africana em face da partilha e da conquista”, Adu A. Boahen (coord.) *História Geral de África – África sob dominação colonial, 1880-1935*, Vol. VII, 2ª ed., Brasília/UNESCO, 2010, p. 25. Pdf.

⁸⁹ *Idem, Ibidem*.

criada no Kongo, que serviu de leitura imaginária de muitos autores que a descrevem como “um Cristo para os africanos”,⁹⁰ dando o sentido de que existe um Cristo para diferentes povos.

Em Angola, a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (INSJCM)⁹¹, intitulada como *tocoista*⁹², foi criada por Simão Gonçalves Toko a partir da concepção religiosa que compreendeu das missões protestantes da Igreja Baptista, onde esta, com sua catequese baseada nas Leituras Sagradas, facultou aos angolanos o conhecimento da máxima do cristianismo: “Levai o Evangelho a toda criatura para que tenha vida em abundância”.⁹³ A literacia bíblica, despertou nos novos cristãos, a consciência da não obrigatoriedade de serem sacrificados pelos rigores coloniais como também de não carregarem o fardo do trabalho forçado como predestinação.⁹⁴

Tal como a Igreja Tokoista, compreende-se que a essência dos “movimentos” religiosos contemporâneos, foram, conforme descreve Terence O. Ranger, de “mudança espiritual e social, criadores de comunidades novas capazes de enfrentar os desafios do mundo moderno,”⁹⁵ sem contudo, perderem os valores da cultura da qual faziam parte.

1.4. Simão Gonçalves Toko e a sua formação religiosa e identitária.

O líder religioso Simão Gonçalves Toko, um homem comum do seu tempo, nasceu no dia 24 de Fevereiro de 1918 no povoado Sadi Kibango, Concelho de Maquela do Zombo⁹⁶. Teve como pais, o casal de agricultores Ndombele Luvumbu Ditopo ou Tôko seu pai e Ndundu Nsimba

⁹⁰ Iconografia usada por Ferronha como referência em relação aos movimentos religiosos em África. Cf.: L. A. Ferronha, “África – ontem, tocoísmo: Uma mística de protesto”, *Revista África Hoje*, nº 23, Ano III, Abril e Maio de 1987, p. 46.

⁹¹ Doravante referida como INSJCM.

⁹² Como é sabido, no período colonial, os africanos foram distinguidos pelo colonizador por categoria classificatória. De acordo com António Neves, a expressão Toco é a deformação portuguesa da palavra “Toko” que na linguagem kikongo significa jovem e o termo “tocoista” foi a designação que a Igreja Católica e o Governo Colonial Português atribuíram aos adeptos da Igreja de Simão Toko. In: António Neves Álvaro, *Intelectualidade Tocoista*, (monografia de licenciatura em sociologia da Universidade Agostinho Neto), Nov. 2010, [http://intelectualidatocoista.blogspot.com/2010_11_01_archive.html consult. Em 25 de Março de 2011].

⁹³ João Ferreira de Almeida (coord), *A Bíblia Sagrada* (João 10.10), Lisboa, Ed. Sociedade Bíblica, 1968.

⁹⁴ Uso como metáfora a doutrina calvinista da predestinação, “Deus escolhe uns e condena outros”. Sobre esta questão ver: Max Weber, *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, 4ª ed., Lisboa, Ed. Presença, 1996.

⁹⁵ Terence O. Ranger, “Iniciativas e resistência africana em face da partilha e da conquista”, Adu A. Boahen (coord.) *História Geral de África – África sob dominação colonial, 1880-1935*, vol. VII, 2ª ed., Brasília/UNESCO, 2010, p. 65, cit. in: OGOT, B. A. e OCHIENG, W. R. 1972. “Mumboism: an anti-colonial movement”; In: B. A. OGOT, org. *War and Society in Africa*, p. 149. Pdf.

⁹⁶ Carlos Estermann, Op, *Cit.*, p. 327. O povoado de nascimento de Simão Toko tem um pequeno e importante histórico referente ao seu espaço geográfico. Chamado de sanzala de Mbanza Zulumongo (Sadi Kibango) teve em seu espaço circundante, povoados como Mawete, Kiluango, Yuava, Wumbu, Mbanba e Kilombo. Estes povoados constituíram-se com a proximidade, em termo geográfico, de seus habitantes que se consideravam como membros de uma grande família, numerosa e forte. Essa “sanzala” e os povoados, quando do levante da população do norte liderado por Tulante (tenente) Buta (1913 – 1915) contra a ocupação colonialista portuguesa, foram destruídas perdendo a função de região de conceito de grande família pelos nortenhos de Angola. Informação adquirida a partir da obra literária do tokoista Pedro António Agostinho sobre a biografia de Simão Gonçalves Toko: *Simão Gonçalves Toco e os Tocoistas no Mundo*. Embora seja a realização de um grande esforço do seu autor, a obra não apresenta data e editora de publicação. Contendo apenas edição (1ª), nome do autor e nome da obra.

Tôko sua mãe, a qual, concedeu-lhe o nome Mayamona sendo mais tarde substituído por Omã Yamona.⁹⁷ A sua pertença identitária deriva da população Bakongo (kongo pl.) cujos povos descendem do antigo Reino do Kongo, sendo o kikongo a língua vernácula proveniente da formação linguística bantu.⁹⁸

Embora Toko ter sido educado dentro dos padrões ocidentais, a sua origem familiar advém de um sistema social formado por comunidades que, conforme Raul R. Altuna⁹⁹, “a cultura bantu é uma herança tradicional recebida e transmitida pelos indivíduos e pela sociedade”.¹⁰⁰ Baseados num conjunto de valores como, hábitos, crenças, ritos, símbolos, significados e ideias organizam o modo de vida cujas relações sociais,¹⁰¹ solidificadas pela solidariedade, são estruturadas pela “religião e sua filosofia, a qual, a vida para o bantu é sagrada e viver “significa existir no seio de uma comunidade”.¹⁰²

Apesar das poucas referências nos escritos académicos sobre a vida de Simão Toko pode-se, a partir de algumas fontes, dar relevo à sua personalidade desenvolvida nas missões protestantes, nas quais se tornou um conhecedor das escrituras bíblicas e cultura geral, que o tornou num homem de característica missionária.

Órfão, ainda em criança, foi criado por um seu tio de nome Capitão Finda. No ano de 1926 teve seu nome trocado para Simão por seu primo Domingos Quibeta, o qual o entregou aos oito anos de idade como interno à Missão Baptista do Kibokolo para fazer os estudos primários. No ano de 1931, quando completava treze anos de vida, foi baptizado com nome de Simão Gonçalves Toco no Rio Lussenguele pelo missionário e seu professor Enock Guest.¹⁰³

Com grande capacidade de aprendizagem, Simão G. Toko foi enviado pela missão, em 1933 para Luanda, onde esteve residindo com a família de Agostinho Neto, e juntamente com este frequentou o então Liceu Salvador de Sá Correia que mantido pelo Estado Colonial Português recebia alunos subsidiados pelas diversas missões em Angola.¹⁰⁴ Enquanto esteve na capital

⁹⁷ Pedro António Agostinho, *Simão Gonçalves Toco e os Tocoistas no Mundo*, s/l, publicação do autor, s/d., p. 35.

⁹⁸ O vocábulo bantu (ntu pessoas; Ba plural) refere-se ao grande conjunto linguístico nigeriano congolês, resultado do encontro migratório de muitas culturas diferentes em que deu origem a uma variada população de línguas diferentes. Cf.: José Redinha, *Etnias e culturas de Angola*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, 1975, p.31. Ver também: João de Almeida Santos, *Contribuição para a bibliografia das línguas “bantu” de Angola*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

⁹⁹ Raul R. A. Altuna, *Cultura Tradicional Bantu* (Prefácio), Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

¹⁰⁰ Sobre história e oralidade em África ver: Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, 4ª ed., Oxford, James Curry, 1997; Jan Vansina, “A tradição Oral e sua Metodologia”, Joseph Ki-Zerbo, *História Geral da África - Metodologia e Pré-História de África*, vol. I, Brasília/UNESCO, 2010, pp. 138-166.

¹⁰¹ Raul R. Altuna, *Op. Cit.*

¹⁰² *Ibidem*, pp. 197-201.

¹⁰³ Pedro A. Agostinho, *Op Cit.*, p. 40.

¹⁰⁴ Reverendo tokoista Simão Vemba - entrevista cedida em 12/08/2011. De acordo com o Reverendo Vemba, o Liceu Salvador Correia, naquele tempo, era o único em Luanda e recebia alunos considerados mais desenvolvidos direccionados pelas escolas missões, tanto católicas como protestantes.

angolana, participou activamente na vida missionária da Igreja Metodista Episcopal, na qual, o pai de Agostinho Neto, Pedro Agostinho Neto actuou como Ministro.¹⁰⁵

Ao retornar à missão Baptista do Kibokolo exerceu o magistério por um ano sendo transferido para o Bembe onde desempenhou, por mais cinco anos, a função de responsável da escola. De acordo com Grenfell, Toko dinamizava a missionação de sua região: “exerceu uma grande e benéfica influência sobre os rapazes daquela região.”¹⁰⁶ Criou projectos de socialização, cursos nocturnos para adultos e constantes actividades entre jovens e crianças que o mantinham em estreita relação com a sua comunidade.¹⁰⁷ De acordo com o pensamento sociológico de Alberoni e Veca, é na rede das relações humanas, sejam individuais e colectivas, que a tarefa da razão se torna imensa.¹⁰⁸ Reflexão que traduz o empenho de Toko em ter transformado o seu catecismo em um idealismo de associação comunitária.

Consoante a ligação missionária, Toko iniciou sua caminhada pelos terrenos da evangelização que o levou para os mais altos anseios de um pastor a conduzir o seu povo dentro de uma visão teológica europeizada em Angola. Para alcançar tal propósito passou por um conjunto de experiências de intensa relação vivida com as missões protestantes onde adquiriu confiança dos missionários que o incumbiram de várias funções para além de catequista e de magistério. Como muitos catequistas do seu tempo procurava alargar a educação cristã para a educação moral. Explicava aos catecúmenos porque deveriam ser estudiosos pois, poderiam chegar ao liceu de Luanda, terem aulas de profissionalização da missão e, através da profissão, conseguiriam com mais êxito, trabalho na cidade.¹⁰⁹ Neste sentido, para além do ensino religioso, os catecúmenos iriam acrescentar novas pertenças à própria identidade ao adquirirem categorias como profissional, intelectual e cultural que os levariam a serem reconhecidos em outros meios e nas relações sociais da qual fariam parte.

Apesar dos esforços empreendidos por Toko, a relação de boa confiança com os missionários chegara ao fim. As narrativas acerca desta ruptura envolvem alguns conhecimentos bem como, algumas contradições. Para Eduardo dos Santos, ao entender que já tinha maturidade para o casamento, Toko recorreu à missão por um salário melhor, sendo-lhe negado com a

¹⁰⁵ Embora ter sido o liceu, uma escola do Estado Colonial dirigido por missionários católicos, os missionários protestantes reconheciam a necessidade de desenvolver a educação dos seus alunos com mais capacidade de aprendizagem, os quais eram enviados para estudos liceais em Luanda. Cf.: Lawrence W. Henderson, *Op. Cit.*, p. 193.

¹⁰⁶ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt1, Doc. Avulso – Relatório de informação relativas ao assunto “Simão Gonçalves Toco”, por James Grenfell.

¹⁰⁷ F. James Grenfell, “Simão Toco: An Angolan prophet”, *Jornal of Religion in Africa*, vol. 28, Fasc. 2, BRILL URL (Maio, 1998), <http://www.jstor.org/stable>. [consultado em 03/03/2011].

¹⁰⁸ Francesco Alberoni, Salvatore Veca, *O altruísmo e a moral* (introdução), Lisboa, Ed. Bertrand, 1988.

¹⁰⁹ José Carlos Oliveira, “Os Zombo na tradição, na colónia e na independência” parte II, *Revista Militar*, Setembro de 2009, www.revistamilitar.pt/modules/articles. [consulta em 04/03/2011].

justificativa de baixos rendimentos da referida missão.¹¹⁰ Mas, de acordo com um dossiê de 1951, organizado pelo Pe. Alberto Ndandu da Missão Católica Companhia do Kipangu, Toko foi nomeado catequista chefe na missão Baptista, que no seu entendimento merecia uma remuneração melhor pois, o que recebia dos protestantes não era suficiente. Além disso, foi-lhe negado a admissão de jovens da sua região na referida missão como também, encaminhamento de outros para o Liceu em Luanda.¹¹¹ De acordo com a descrição do Pe. Ndandu, a retórica missionária foi eivada de viés racial ao responder a Toko que “era inútil fazer estudos mais aprofundados da Bíblia aos outros pretos, que bastava ele”.¹¹² Entretanto, segundo Grenfell, missionário no Kibokolo, “a missão esforçou-se ao máximo para persuadir Toko a reocupar o seu lugar”.¹¹³ Embora não correspondessem com os anseios do catequista, os missionários valorizavam a importância de Toko no convívio com aquela comunidade pois, conforme os relatos de Grenfell, os missionários obtinham informações acerca das suas actividades em Léopoldville quando migrou para o Kongo belga, as quais, ora aprovavam o seu desenvolvimento comunitário; ora condenavam as particularidades das informações que chegavam ao Kibokolo sobre seu convívio com os zombos em terra estrangeira.¹¹⁴ Sobre os argumentos dos protestantes, observa-se que a decisão de Toko foi considerada pelos superiores baptistas como falta de lealdade com a missão que depositou credibilidade sobre ele.

Mais do que quaisquer outras informações, semelhantes ou não, Toko pode ter reflectido sobre o sentido da missão Baptista, a partir da qual, questionando o que eram as missões cristãs para os africanos. Pois, a cristandade intensificou-se com as pretensas divisões de África de formato “humanitário e filantrópico, disseminado entre os estadistas europeus”¹¹⁵ comprovando o objectivo de tais missões, as quais estiveram de acordo com o propósito de “civilizar” e dominar desde os primeiros momentos da entrada do europeu em África. Neste caso, Simão Toko pode ter sido para os missionários, um “preto” assimilado que correspondeu facilmente aos propósitos de suas missões, servindo de instrumento natural civilizador de seu próprio povo. Conforme uma carta escrita em Fevereiro de 1943, direccionada aos missionários baptistas, Toko expõe a sua desilusão pelo empenho e dedicação com a referida missão relatando que,

Muita boa vontade tenho eu de continuar exercer a minha profissão nessas Missões, [...] achando-me hoje descontente em continuar exercê-la, aproveito desde já, a oportunidade, vindo mui

¹¹⁰ Eduardo dos Santos, Op. Cit., p. 368.

¹¹¹ IANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46-A, NT 2105, Relatório de Informação anexado ao Autos de Pergunta, ofício de nº. 6/SS/957, 2ª. Secção do Comando da Polícia de Segurança, Luanda, 1 de Abril de 1957, p. 581, fl. 6.

¹¹² IANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46-A, Ofício nº 6/SS/957, p. 581.

¹¹³ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 1, Doc. Avulso – “Informações relativas ao assunto Simão Gonçalves Toko”, por James Grenfell.

¹¹⁴ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt 1, Doc. Avulso, relatos de James Grenfell.

¹¹⁵ UZOIGWE, Op. Cit.

respeitosamente à V. Excias que me dispensem [...] Já não continuo, senhores Reverendos e Patrões, visto que aturei todas as aventuras sofridas [...] o mundo parece-me pois duro e cruel. Pesa-me tanto porque o que vejo é que a vida está inclinando para o pior saindo de mal. [...] Contudo já trabalhei 6 anos desde a minha vinda. Parece-me que estamos quites (entendidos).¹¹⁶

Tal como as informações acima, outras situações sobrecarregaram o convívio de Toko com as missões. Muito embora demonstrado o seu descontentamento demonstrou também, como muitos jovens de seu tempo, desejoso de direccionar a própria vida onde a pertença identitária no país vizinho lhe facultava a liberdade que procurava.

1.5. O impacto dos novos contactos no Kongo Belga.

O historiador Lukonde Luansi que estuda os processos migratórios característicos tanto dos povos bantu como dos não bantu, analisa e considera a troca de conhecimentos e informações como indispensável à construção de um processo permanente de identificação económica e cultural entre os africanos.¹¹⁷ As relações de troca entre o Kongo e Angola, onde o Rio Kwango, via de circulação integrada nas redes comerciais regionais, representa uma marca identitária reconhecida pelas populações que mantiveram relações diversas e seculares nas margens do seu leito¹¹⁸ que apesar da “fronteira artificial” centrada no rio, fixada pelos poderes coloniais belgas e portugueses, não deixou de ser “elemento comum de referência e de identidade própria entre o Kongo e a Angola colonizados”.¹¹⁹

Em Angola, a migração foi um dos fenómenos que ultrapassou as limitações fronteiriças fixadas pelo colonizador que colidiam com as “fronteiras flexíveis e flutuantes” dos espaços angolanos.¹²⁰ Também as pressões económicas, os problemas sociais e culturais, somados à forte relação identitária entre os povos, constituíam factores explicativos dos êxodos rurais e das migrações africanas que procuravam refúgio nos países vizinhos.¹²¹

¹¹⁶ Documento cedido pelo tokoista António Neves Álvaro da Igreja do Vale do Loge em 10 de Maio de 2012.

¹¹⁷ Lukonde, Luansi, “Angola: Movimentos migratórios e Estados precoloniais – Identidade nacional e autonomia regional”, *International symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication and History*, Berlin, 24-26 September 2003. [consultado em 22/02/2011]

¹¹⁸ Isabel Castro Henriques, *Percursos da Modernidade em Angola – Dinâmicas comerciais e transformações sociais do século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical. 1997, p. 251.

¹¹⁹ Júnior Martinho, *Relações entre Congo e Angola, A recusa de ser cego, surdo e mudo*, Vale do Cuango, Janeiro de 2011, um.blogspot.com/2011/01/o-vale-do-cuango.html. [consultado em 23/03/2011]. Sobre as chamadas “fronteiras artificiais” ver: Wolfgang Döpcke, “A vida longa das linhas retas – mitos sobre as fronteiras na África Negra”, *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 42, nº 1, Junho de 1999, pp. 77-109. Sobre território e fronteira ver também: Isabel Castro Henriques, *Território e Identidade – A construção da Angola colonial, (c. 1872 – c. 1926)*, Lisboa, Centro História Universidade de Lisboa, 2004.

¹²⁰ Maria Emília Madeira Santos, *Nos caminhos da África – serventia e posse, Angola Século XIX*, Lisboa, IICT, 1998, p. 400.

¹²¹ Luansi, Op.Cit. Ver também: René Pélissier, *La Colonie du Minotaure - Nationalismes et Revoltes en Angola. (1926-1961)*. França, Ed. Pélissier, 1978.

Se hoje a maioria dos estudiosos considera que o factor emigração em massa na zona fronteiriça angolana se deveu ao desenvolvimento e prosperidade económica do Kongo Belga, e à rejeição dos angolanos no respeitante ao contrato de trabalho forçado em Angola,¹²² para autores contemporâneos do período colonial, como para o Pe. Carlos Estermann,¹²³ a emigração não tinha em si nada de extraordinário, por ser, naquela região, “um acontecimento banal”, enraizado na identidade dos povos africanos. Existe, porém, um importante factor a considerar na questão do aumento na emigração para o país vizinho: o Kongo estava também sob a ordem colonial “filantrópica” de Leopoldo II que, mesmo depois de sua morte em 1909 deixou o seu legado, considerado por Adam Hochschild¹²⁴ como “fantasma” na vida dos congolese. Alexandre dos Santos¹²⁵ refere que, a partir deste mesmo ano, o Kongo passou “de colónia de um só homem ao país de várias máfias”, e, as leis belgas permaneceram como forma recorrente de escravização na sucessão de governos sobre o povo kongolês.

A subordinação dos angolanos às leis kongolesas deveu-se a três importantes factores, tal como Pereira apresenta, a económica avançada do Kongo Belga, atraía as populações do norte de Angola, pois, encontravam no país vizinho melhores oportunidades de trabalho.¹²⁶ À questão económica, acrescenta-se ainda o factor identitário, que para Paxe¹²⁷, acarretou como pertenças, as categorias construídas com os elementos oferecidos pela história, geografia, memória colectiva e significados representados pelos grupos sociais. O terceiro factor prende-se ao sistema repressor trabalhista, do qual, os angolanos tiveram a emigração como forma de fugir do trabalho forçado.¹²⁸

Desse modo, verifica-se que esses factores só fizeram promover o estreitamento das relações entre fronteiras acentuando a identidade bakongo. Os angolanos rejeitaram a condição de vida à margem social condicionada pelas leis coloniais portuguesas e subordinaram-se às leis do país vizinho. Atravessaram a fronteira artificial criada pelos europeus alcançando os terrenos da

¹²² Após a Conferência de Berlim, Portugal passou a criar leis ultramarinas, conhecidas como “as leis das urgências”, que teve início em 09 de Novembro de 1899 quando foi estabelecido o *Código do Trabalho Indígena* decretado no Diário do Governo, nº. 259, 15 de Novembro de 1899 sendo restabelecido em outros Decretos até 1928 à medida que surgia a “emergência” de impor leis rígidas aos trabalhadores africanos nas colónias portuguesas. Cf.: Valdemir Zamparoni, *De Escravo a Cozinheiro – Colonialismo e Racismo em Moçambique*, Salvador, EDUFBA/CEAO, 2007, pp. 62-77.

¹²³ Estermann, Op. Cit.

¹²⁴ Sobre a regência do Belga Leopoldo II no Congo ver: Adam Hochschild, *O Fantasma do Rei Leopoldo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999. Sobre a colonização do Kongo ver: Catherine Coquery-Vidrovitch, “África sobre o domínio colonial, 1880-1935”, Vol. VII, Adu A. Boahen (coord.) *História Geral de África – África sob dominação colonial, 1880-1935*, Vol. VII, Brasília/UNESCO, 2010, pdf.

¹²⁵ Alexandre dos Santos, “República Democrática do Congo, Da colónia de um só homem ao país de várias máfias”. Cf.: Nsightnet.com.br/inteligencia/36/pdf.

¹²⁶ Pereira, Op. Cit.

¹²⁷ Abel M. V. Paxe, *Dinâmicas de Resiliência Social nos Discursos e Práticas Tokoistas no Icolo e Bengo*, Dissertação de mestrado apresentada ao ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2009, p. 21.

¹²⁸ Caetano, Op. Cit., p. 126.

identidade e valores culturais semelhantes de “espaço social comum, de mesma língua, costumes e laços de parentesco”¹²⁹ reforçados pelo factor económico.

As migrações fronteiriças tornaram-se numa rotina de idas e vindas por busca de trabalho, visita entre parentes, comércio e melhores condições de vida económica e social. Segundo Relatório de Informação do ano de 1958 da administração do Concelho do Zombo, foram de vários municípios do Uíge que emigraram angolanos para o Kongo, sendo os mais recorrentes entre Zombo, Damba, e Pombo. As actividades que exerciam estavam entre as de comerciantes fixos e ambulantes, trabalhos nas fábricas, serviços domésticos e outros de menor escala.¹³⁰

Contudo, considera-se a característica identitária, aquela que mais peso teve na migração bakongo, pois esta população distribuía-se entre os dois espaços colonizados, Kongo e Angola. De acordo com Pereira, os Bazombo, grupo de Maquela do Zombo possuíam um “forte sentido identitário por terem sido a maior comunidade angolana no então Kongo Belga”, mas, nem por isso, deixou de haver uma divisão entre os bakongo kongoleses e angolanos. Sendo, esta distinção, decorrente da evidência de um processo histórico de ordem geográfica, cultural, económica e dinâmica populacional.¹³¹

1.5.1. Simão Toko, sua nova missão como pertença identitária.

Como muitos jovens do seu tempo, Simão Toko, ao se esbarrar com as limitações impostas pela missão protestante, atravessou as fronteiras da limitação económica e religiosa, e lançou-se ao terreno da emigração. Ao emigrar em 1943 para o Kongo, não estaria apenas atravessando fronteira mas, como previu Estermann, para além da mudança de residência e de ambiente estava também lançando-se a “consequências imprevisíveis ao longo de sua vida”.¹³² Esta consequência justificar-se-ia pelo factor identitário bakongo do Norte de Angola e o Baixo Kongo.

Em Léopoldville interagiu com a Missão Baptista e sob a incumbência dos missionários passou a dirigir um coro o qual passou a ser conhecido por *Coro do Kibokolo* e lições de catequese entre os imigrantes angolanos de Maquela do Zombo. Toko, para além dos saberes missionários

¹²⁹ Pereira, *Op.Cit.*, p. 28.

¹³⁰ De acordo com o Relatório de Informação de nº 1.105-55, os agentes coloniais reconheciam a causa da emigração em massa para o Kongo Belga e Francês. Conforme relato, em Angola um salário não passava dos 15\$00 enquanto na colónia Belga não recebiam menos de 900,00 Francos equivalente a 60\$00 Escudos. Além da boa remuneração havia ainda, baixo custo de vida, alimentação adequada e assistência médica. Com todas essas diferenças e o contacto fácil entre os angolanos residentes nas outras colónias que trabalhadores da colónia portuguesa procuravam melhores condições de vida nos países vizinhos. IANTT/Fundos/PIDE/DGS, Proc. nº 15.46/NT 2105, Relatório de Informação – Emigração de indígenas para território estrangeiro, Luanda 23 de Janeiro de 1954, p. 161.

¹³¹ Pereira, *Op. Cit.*

¹³² Estermann, *Op. Cit.*

falava kikongo, a língua dos Bakongo.¹³³ Como no Kibokolo, em Léopoldville também exerceu actividades extras. Tornou-se um militante na contribuição de socorros mútuos no meio missionário.¹³⁴ Ao interagir com os imigrantes de Maquela do Zombo, começou a criar grupos de encontros comunitários para orações e aulas de estudos bíblicos criando uma expectativa de comunidade imigrante entre os bakongo no Kongo ex Belga.¹³⁵

Com uma forte característica de liderança, Toko gerou uma certa desconfiança nos missionários Baptistas que lhe colocaram em causa a sua formação cristã. Acusaram-no de perturbador e gerador de anarquismo entre os povos daquela região. Mas, o que estava em causa era a influência que Toko exercia na comunidade africana pois, em termos bíblicos estava mais avançado do que pretendiam os colonizadores com o projecto “civilizacional” destes povos.

A observação dos missionários já pode ter sido manifestada em 1946 na Conferência Internacional das Missões Evangélicas em Léopoldville, em que Toko teve contacto com religiosos de outras missões. Por ter sido um catequista interactivo foi convidado a representar as missões protestantes. Mesmo sendo instruído a falar o que lhe aconselharam os missionários, foi-lhe reconhecida a capacidade de falar em nome da igreja missionária diante de uma assembleia internacional. Toko foi instruído a pedir ao Espírito Santo, “o seu poder sobre África para que seu povo saísse da escuridão.”¹³⁶ A natureza missionária da conferência foi reveladora da hermenêutica bíblica para Toko. Outra questão que chocou os protestantes foi a inclinação pelas literaturas da missão Watch Tower, considerada por estes como “seita” incitadora de insurreição social.¹³⁷

As interacções de Toko com outras tessituras religiosas podem ser compreendidas como necessidade de desenvolvimento do intelecto professo, pois, de acordo com Alberoni e Veca,

¹³³ Segundo estimativa do auto de averiguação o grupo de Maquela do Zombo constituía-se de quarenta pessoas chegando a um número de quinhentos imigrantes tanto da área de Maquela como da Damba, Kibokolo e Bembe. IANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. Nº 15.46 A/NT 2105, p. 85.

¹³⁴ James Grenfell, *Op. Cit.*

¹³⁵ Ruy L. Blanes, (2011), “Unstable Biographies. The Ethnography of Memory and Historicity in an Angolan Prophetic Movement”, *History and Anthropology*, 22: 1, 93 – 119. <http://www.informaworld.com/smpp/title>, [consult. em 27/04/11].

¹³⁶ Eduardo dos Santos, *OP. Cit.*, p. 372. O imbricamento do discurso do universo cristão deste congresso remete à analogia do “mito da caverna” de Platão sob dois sentidos: por um lado os missionários faziam os africanos acreditarem que viviam num mundo submerso ilusório da própria cosmologia. Por outro, estavam condicionando os africanos ao universo ilusório da “civilização” pregada pelos próprios missionários europeus. Sobre o Mito da caverna ver: “O Mito da Caverna” escrito por Platão em sua obra *A República* Platão, (livro VII).

¹³⁷ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Doc. Avulso, fl. 152. A Watch Tower Society (Testemunhas de Jeová) ficou marcada nas primeiras décadas do século XX na África Oriental e região do Kongo, devido as revoltas ocorridas, entre os anos de 1925 e 1935, nomeadamente nos centros urbanos. O seu ensino de “desobediência às leis temporais” era visto como “incitador de iniciativas de subversão”. Cf.: Balandier, *Sociologie actuuelle de L’Afrique noire...* p.420.

[...] a actividade intelectual do homem religioso é fundamentalmente exegético-interpretativa, [...] qualquer nova máxima, deve ser encontrada no texto sagrado, justificada por ele. O texto sagrado, os seus exemplos, acabarão assim por remodelar a linguagem e a maneira de pensar do intérprete.¹³⁸

A zanga protestante, nesse sentido, deveu-se graças a autonomia instada por Toko nos diversificados assentamentos doutrinários. Esta discrepância entre Toko e os protestantes foi acentuada em 1949. Ao ser afastado da missão Baptista começou a organizar a sua própria missão junto ao povo bakongo em Léopoldville, actual Kinshasa.¹³⁹ De acordo com os escritos bíblicos, Toko poderia organizar orações nas próprias casas.¹⁴⁰ Desse modo, seguiu o que lhe foi ensinado e o que apresenta a Bíblia, segundo Jesus Cristo: “Quando estiverem mais de um reunidos em meu nome, ali estarei”.¹⁴¹

Outro facto que incomodou os missionários Baptistas foi o evento da descida do Espírito Santo sobre o grupo reunido em oração. Segundo o antropólogo Blanes¹⁴², tornou-se num facto para a memória na actualidade Tokoista, relatado pelos adeptos que:

“Toko organizou uma noite de vigília e oração junto com muitos dos seus alunos e seguidores. Nesta noite, o Espírito Santo desceu sobre eles e começaram a falar em línguas e profetizar”.¹⁴³

Blanes acrescenta que no seio da igreja, esse facto é considerado como o marco fundador da Igreja Tokoista, em que o acontecimento revelou a descida do Espírito Santo sobre a África.¹⁴⁴ A exegética intelectual da escola colonizadora demonstrou ser este evento revelado, como mais um momento intencional de profecia bakongo.¹⁴⁵ Levando em consideração as novas realidades religiosas em África, para as novas igrejas a manifestação do Espírito Santo traria sustentação à Igreja Africana face à demais religiões. Como afirma o Bispo congolês, Tshibangu, tanto o cristianismo como o islamismo afirmam “serem as únicas a terem tido revelação da Verdade [...]” as quais, “são violentamente concorrenciais e não toleram coexistir com outras religiões”, inclusive em “relação uma com a outra”.¹⁴⁶

¹³⁸ Francesco Alberoni; Salvatore Veca, *Op. Cit.*, p. 35.

¹³⁹ AHU/MU/GM/GNP, SÉRIE 20/pt. 1, Doc. Avulso de nº. 148 – Depoimento de Luvualo David, Luanda, f. 3.

¹⁴⁰ Cf.: Bíblia Sagrada - Para o Terceiro Milénio da Encarnação, (coord. Herculano Alves), Novos Testamento, Mateus, Cap. 6, vers. 5-6.

¹⁴¹ Idem, *Ibidem*, Cap.18 vers.20.

¹⁴² Ruy Llera Blanes, “O Messias Entretanto Já Chegou. Relendo Balandier”, *Campos - Revista de Antropologia Social*, vol. 10, nº 2, Curitiba, UFPR, 2009, p. 18, pdf.

¹⁴³ Idem, *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Joaquim M. Silva Cunha, *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁴⁶ Tshishiku Tshibangu, “Religião e evolução social”, Adu A. Boahen (coord.) *História Geral de África – África desde de 1935*, Vol. VIII, Brasília/UNESCO, 2010, p. 606.

A ambiguidade das interpretações acerca da revelação recebida por Toko deixou uma incógnita entre os africanos e os missionários. Pois, os primeiros apropriaram-se da crença da alçada missionária, e esta por sua vez desacreditou o grupo de Toko face ao Estado colonial Belga. A divergência do ideário cristão entre as partes pode ser compreendida de acordo com o pensamento de Ricoeur como crise de apropriação hermenêutica do cristianismo,

Porque este procede de uma proclamação original que chegou até nós através da escrita [...], que convém incessantemente restituir como fala viva, a fim de que permaneça actual. A relação da escrita com a fala e esta com o acontecimento e com seu sentido é o núcleo do problema hermenêutico devido as várias interpretações a ele empregado.¹⁴⁷

A partir da simbologia da descida do Espírito Santo em África, o cristianismo foi coabitado em partes antagónicas, de sentidos conflituosos. Se por um lado é aceite e compreendido como unificador dos povos africanos, por outro foi compreendido como uma arma revelada contra o poder colonial instaurado. O prenúncio em Léopoldville transformou a pessoa de Simão Toko em mito religioso. A multidão que o passou a acompanhar serviu de motivo de denúncias às autoridades belgas que o acusaram de criar movimento de cunho político e praticar "ritos de uma doutrina místico-religiosa".¹⁴⁸ Como relatado em documento administrativo colonial, foi preso com alguns dos seus seguidores e outros refugiados em 22 de Outubro de 1949, para 10 de Janeiro do ano seguinte serem extraditados para Angola e recebidos pelo então governador de Angola, José Agapito da Silva Carvalho¹⁴⁹ em Nóqui, norte da província, fronteira com o Kongo.¹⁵⁰

Com o retorno de Toko para Angola poderia ter se dado o fim de um movimento que se principiou no Kongo ex Belga. Mas perder de vista os feitos protestantes de Simão Toko é o mesmo que deixar morrer na história um período importante para a identidade angolana. As gestas da relação de Toko com as missões tornaram-se relevantes devido a sua disposição de trabalho missionário junto às comunidades de sua integração social. Os factos memoráveis para a comunidade religiosa tokoista deram-se em 1949 quando a imigração bakongo se tornou em perigo iminente no ex Kongo Belga, no qual, a organização religiosa de Simão Toko foi alinhado aos movimentos políticos de libertação pelas autoridades coloniais.¹⁵¹

¹⁴⁷ Paul Ricoeur, O conflito das interpretações – Ensaio de hermenêutica, Lisboa, Ed. RÉS, s/d, p. 371.

¹⁴⁸ Grenfell, Op. Cit.

¹⁴⁹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Doc. 1, "Seitas – rápidos apontamentos", Junho de 1957, p. 6.

¹⁵⁰ IANTT/Fundos PIDE/DGS/NT 2105, Proc. 15.46/NT 2105, Autos de Depoimentos de Simão Gonçalves Toco, Ofício de nº. 7/950/2ª. Secção, Noqui, 12 de Fevereiro de 1950, p. 424.

¹⁵¹ Nos espaços colonizados entre o Kongo e Angola, dois importantes factores se deram simultaneamente. No calor das agitações entre os anos 40 a 60, os fenómenos religiosos e movimentos políticos tiveram a identidade bakongo como motor do desenvolvimento chamados por Pélissier de "etno-nacionalismo". Apesar de serem distintos, foram vistos pelos colonizadores como movimentos motivados pela restauração do Reino do Congo. Cf.: René Pélissier, *História das Campanhas de Angola: resistência e revoltas: 1845-1941*, vol.2, Lisboa, Estampa, 1986, p. 261.

A imigração de Toko no Kongo Belga serviu de período de maturação pessoal, reconhecimento identitário entre os bakongo e crescimento religioso. Ao sair de seu espaço comum em Angola, carregou as pertenças adquiridas com os missionários Baptista, servindo-se delas nos espaços de cultura semelhante. As práticas do catecismo protestante tornaram-se em pilares da inclinação pastoral e construção de uma ideologia religiosa própria. Os factores de reconhecimento dos princípios e valores cristãos foram marcados pelas práticas de relação intergrupar. A visibilidade da capacidade de Toko lidar com as diferenças deram-se em dois momentos marcantes da trajetória de vida em comunidade: a liderança do coro em Léopoldville quando da sua chegada em 1943 no país vizinho e a sua apresentação no Congresso Internacional das Missões, em 1946.

1.6. O início da missão evangelizadora e emergência tokoista.

De acordo com Agnes Heller¹⁵² “a função do papel social não nasce casualmente, mas resulta de factores da vida cotidiana”. Embora possa já ter existido indícios e componentes culturais que permeiam este papel.¹⁵³

Ao entrar com menor idade nas escolas protestantes, Toko já carregava em sua identidade os indícios e as componentes adquiridos como categorias de cultura social próprios. Entretanto, a esta identidade foram sendo acrescentados valores de categorias sociais assimilados a partir da relação que manteve com o grupo de missionários e intercâmbio social na sua comunidade do Kibokolo e em outras missões, tal como refere, Toko:

[...] aprendi a bíblia na seguintes missões protestantes: 1926 – 1928 missão Kibokolo; 1929 Missão Léopoldville; 1930 missão thysville; 1931 – 1933 missão Kibokolo; 1933 1 mês na missão São Salvador; 1933-1936 missão Episcopal de Luanda; 1937-1938 missões Kibokolo; 1939-1942 missão Bembe; 1943-1949 missão Léopoldville; 1950 até hoje na Missão Espiritual.¹⁵⁴

Heller ressalta que assimilação e amadurecimento quotidiano começam nos grupos em pequenas comunidades sendo transportados para integrações maiores.¹⁵⁵ Neste caso, a assimilação de Toko no convívio missionário impregnou-o de valores sociais protestantes nas quais adquiriu novos papéis, como pertenças de sua identidade. Apreendeu do protestantismo cristão, elementos

¹⁵² Agnes Heller, *O Cotidiano e a História*, 6ª ed., São Paulo, Ed. Paz e Terra, 2000, p. 87. A autora escreve “cotidiano” na forma invulgar sendo, em muitos escritos utilizado “quotidiano”, tal como aqui neste trabalho. Mas, deve-se entender que ambas grafias são correctas tanto para o substantivo como para adjetivo. Cf.: *Dicionário Eletrónico Houaiss da Língua Portuguesa*, (org. Instituto António Hoais), Versão 1.0, s/l, Ed. Objetiva, 2001.

¹⁵³ Agnes Heller, *Op. Cit.*

¹⁵⁴ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, cópia da carta avulsa, pt. 2, Açores, 7 de Dezembro de 1964.

¹⁵⁵ Heller, *Op. Cit.*

da quotidianidade, dos quais, aprendeu a agir por conta própria e exteriorizar os elementos de assimilação cristã para a comunidade catequética. Apesar de ser o termo assimilação (assimilado) uma expressão colonial de aculturação¹⁵⁶ dos povos africanos, aqui, em particular refere-se ao aprendizado da catequese protestante por Simão Toko.

Ao enquadrar actividades sociais na comunidade do Kibokolo, já estava dando os primeiros passos para sua própria missão evangelizadora. Com as dinâmicas desenvolvidas a partir do catecismo missionário, mudava também o quotidiano e a integração social do seu meio. Ao estimular uma perspectiva de aproximação social religiosa, possibilitou certa aceitação por parte dos grupos do seu meio identitário para, a posteriori, ser reconhecido numa contextualização religiosa alargada em Angola.

A fase de vida missionária iniciante pode ser compreendida como acrescenta Heller:

A vida cotidiana, tendo como sistema dinâmico das categorias da actividade e do pensamento cotidiano a qual os homens fazem sua própria história em condições previamente dadas de formas da eminência e da objectividade determinadas pelas circunstâncias.¹⁵⁷

A assimilação, aquela empregada como categoria para “civilizar”, apreendida por Toko de acordo com o seu desenvolvimento escolar e cristão, tornou-se num importante condutor social, do qual se orientou fora do seu pequeno grupo comunitário, como também, serviu de suporte para organizar o ambiente social além fronteira num mesmo sistema de ambiente religioso. Ao apropriar-se deste aprendizado criou as próprias molas para agir em colectividade.¹⁵⁸

Ao adicionar ao seu quotidiano, actividades de liderança com os grupos zombo, incorporou-se na sua história um marco diferenciador de homem isolado para um líder religioso carismático.¹⁵⁹ Contudo, a formação adquirida no meio Baptista não bastou. Por liderar um grupo de imigrantes no sentido religioso, pode ter considerado que deveria alargar o seu conhecimento a partir de literaturas diferenciadas como os da missão Watch Tower, mais precisamente com as

¹⁵⁶ De acordo com o Dicionário Eletrónico Houaiss trata-se da fusão de culturas decorrente de contacto continuado. Sendo também um processo por meio do qual um indivíduo absorve, desde a infância, a cultura da sociedade em que vive estado resultante de tais processos. Assim, o contacto que Toko teve desde de sua infância com as missões, resultou na acumulação de saberes protestantes do qual se apropriou como prática da sua missão. Cf.: *Houaiss*, Op. Cit.

¹⁵⁷ Heller, Op. Cit., (nota introdutória).

¹⁵⁸ Sobre acções em colectividade ver: Michel de Certeau, *A Invenção do quotidiano – arte de fazer*, (introdução de Luce Giard), Petrópolis, Ed. Vozes, 1994.

¹⁵⁹ Weber descreve o carisma como efeito da conduta de vida prática e um dos traços religiosos mais relevantes. Mas, que não se adquiri num primeiro tempo; embora, acredita ser o carisma como um dom, e que, as faculdades carismáticas não se obtém de forma embrionária, mas que é desenvolvido com o despertar por meios de actividades e, ou obras. Cf.: Max Weber, *Sociologia das religiões e consideração intermediária*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006, p. 43.

leituras da muito conhecida revista *Sentinela*.¹⁶⁰ A partir de tal revista e de outros livros de mesmo género, dava explicações sobre a Bíblia em sua catequese na Missão Baptista. De acordo com os argumentos relatados por Toko, o que lia nesses livros divergiam do ensino dos missionários pois, “ [...] dava relevo ao Reino de Jeová e que as nações do mundo não queriam que se falassem nesse reino. Fui repreendido pelos missionários e expulso da missão”. Entretanto continuou a ensinar fora dela pois, julgava ser um seu dever, continuar a catequizar.¹⁶¹

Segundo estimativa, a catequese de Toko teve melhor desenvolvimento. Para além dos zombos, homens e mulheres de outros grupos missionários passaram a frequentar os seus encontros de orações. Quando fora da missão Baptista, o seu grupo alcançou a uma cifra de quase 2.000 adeptos.¹⁶² Considerando esta soma de adeptos a nível da escala de imigrantes zombos, pode-se então afirmar que o movimento tokoista iniciou com um elevado número de aderentes. Com o sucesso proselitista necessitou de encontros ao ar livre,¹⁶³ e, a exteriorização dos cultos tornaram público o quotidiano religioso de Toko. Ao expor a sua qualidade de pastor, permitiu criar um mito à volta de sua *persona* que ora foi acusado de “separatista racial”, ora tornavam-no “profeta africano” ou “Messias dos pretos”. A versão colonial foi de que Toko se tornou num pastor para conduzir um movimento para expulsar os “brancos e brancas do Continente Africano por que queria ser rei dos negros”.¹⁶⁴ No segundo caso, o perfil de homem profeta, atribuído por seus seguidores religiosos causou uma reacção ao Estado Colonial kongolês, que o levou à prisão.¹⁶⁵ Aos seus adeptos isto bastou para que fomentassem a idolatria à pessoa do dirigente Toko, tornando-o assim, em um mártir no julgamento dos adeptos mais vulneráveis ao desamparo social e discernimento sócio religioso.¹⁶⁶

A essa emergência funcional do quotidiano sócio religioso foi acrescentado um fanatismo chamado pela historiografia de então como “messianismo emergente”.¹⁶⁷ O espectro de um novo ideal religioso englobou o problema da questão sócio político e o movimento passou a ser

¹⁶⁰ A *Sentinela* é uma revista de periodicidade quinzenal, publicada pelas Testemunhas de Jeová, desde 1879, distribuída em 188 idiomas, com uma tiragem média superior a 42 milhões de exemplares da edição para o público. Os direitos autorais pertencem à Associação Torre da Vigia – Bíblias e Tratados da Pensilvânia, nos Estados Unidos da América, www.watchtowers.org/t/publications/index.htm. [consultado em 25 de Abril de 2011].

¹⁶¹ AHU/MGM/GNP, Série 20, Pt. 1, “Relatório de viagem a Ponta Albina e Baía dos Tigres”, Ofício nº. 55.01.03/2ª Repartição, folha de nº. 3.

¹⁶² ANTT/Fundo PIDE/DGS, Del de Angola, Proc. nº 731 SR, vol. 1. Embora constatado 2.000, o número de pessoas que aderiram à evangelização de Toko, em outros relatos consta números variados chegando até 3.500 pessoas.

¹⁶³ AHU/MU/GM/GNP, Série 20/Pt. 1, Ofício nº 55.01.03/2ª Repartição, fl 3. “Relatório de viagem a Ponta Albina e Baía dos Tigres.

¹⁶⁴ AHU, Pt 1, Ofício nº 55.01.03/2ª Repartição.

¹⁶⁵ Eduardo dos Santos, Op. Cit., p. 374.

¹⁶⁶ Cf.: Alfredo Margarido, “I Movimenti Profetici e messianici angolesi”, *Rivista storica Italiana*, Fac. III, Anno LXX,

Nápoles, Ed. Scientifiche Italiane, 1968, p. 538, (tradu. minha).

¹⁶⁷ Eduardo dos Santos Op. Cit., 412.

referência face aos problemas de interacção entre colonizados e colonizador. A reacção sócio político religiosa face as mazelas coloniais foi um facto consciente dos colonialistas que enquadraram o movimento aos conceitos rácio genéricos do *status quo* civilizacional, uma vez já estigmatizado o religioso antecessor Simon Kimbangu que, com a mesma autonomia religiosa havia despertado, nos anos de 1920, a suspeita de ter dado origem a um movimento profético desestabilizador da ordem pública colonial belga.

As relações que Simão Toko manteve com as missões protestantes, desde tenra idade, permite compreender que a origem da sua missão teve início a partir do seu embrião no Kibokolo em Angola, na atribuição de catequista, no desenvolvimento em Léopoldville no Kongo e evolução quando do seu retorno para Angola. Contudo, muitas literaturas apontam outros factores relevantes nestas relações.

Segundo o missionário católico Van Wing do Kibokolo, o papel de Toko foi de expandir as ideologias políticas e doutrinárias kimbanguista em Angola.¹⁶⁸ Contudo, Grenfell relata que muitos observadores do colonialismo partilharam da opinião de que o Dirigente Tokoista foi fortemente influenciado, pelo movimento de Simão Kimbango, pela inglesa Watch Tower Society e, “conjuntamente com alguns aspectos da religião tradicional africana,” formou o seu apostolado.¹⁶⁹ Para além desses posicionamentos, Henderson, em sua análise mais objectiva, deteve-se na perspectiva de que a doutrina da missão baptista teve maior influência sobre o seu antigo aluno e adepto, devido ser nesta missão que foi educado e evangelizado.¹⁷⁰ Embora o autor saliente que não se deve definir até que ponto sofreu influência dessas missões, deixando inclusive, de constatar a relação de Toko com a Igreja Episcopal Metodista a partir de 1933 em Luanda, da qual pode ter apreendido como organizar uma congregação. Facto esse tratado mais à frente considerando o estudo do próprio Henderson sobre o metodismo episcopal em Angola.

Entretanto, deve-se considerar que o afastamento do compromisso com a missão do Kibokolo e, tal como refere Blanes, que “o contacto com outros líderes religiosos em Léopoldville, tanto missionário como local, foram decisivos para que Toko entrasse num processo irreversível” de autonomia religiosa.¹⁷¹ O autor ressalta ainda que é nesse contexto que se podem compreender os argumentos literários acerca do “debate do tipo de influência que o kimbanguismo pode ter exercido sobre Simão Toko”, inclusive, “as muitas coincidências da ideologia kimbanguista que poderiam ter lhe servido de propostas religiosas”.¹⁷² Embora dada a relevância

¹⁶⁸ Grenfell, Op. Cit.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Henderson, Op. Cit., p. 148.

¹⁷¹ Ruy Llera Blanes, IDEOLOGIES OF PLACE, TIME AND BELONGING IN AN ANGOLAN RELIGIOUS MOVEMENT, 2012, p. 45. (Documento cedido pelo autor. Trad. minha).

¹⁷² Idem, *Ibidem*.

dessas análises sobre as decisões de Toko, deve-se levar em conta também, que nesse ambiente de acontecimentos relacionados ao contexto da fé que envolvia Toko em Léopoldville, a fama que o “Coro do Kibocolo” adquiriu com a apresentação na Conferência Missionária incitou muitos moradores da região a frequentarem as suas reuniões e, até mesmo, o acontecimento ocorrido em Julho de 1949, do qual, “julgavam que havia qualquer coisa relacionada com Simon Kimbango.”¹⁷³ Desse modo, compreende-se que no meio Bakongo em Léopoldville houve trocas de influências, em que a experiência religiosa de um reflectiu no outro fazendo conquistar adeptos reafirmando o cristianismo entre as populações africanas do Kongo.

1.6.1. O retorno de Simão Toko a Angola e o desenvolvimento de um tokoismo angolano.

Ao receber o grupo de 82 pessoas, deportado pela administração colonial do Kongo Belga, o Governo Colonial Português separou-os em pequenos grupos, encaminhando-os para várias localidades na província angolana sendo Simão Toko e outros trabalhadores para a “colónia de trabalho agrícola no Vale do Loge”.¹⁷⁴ Muitas dessas pessoas eram integrantes do grupo de Simão Toko que, de acordo com relatório divulgado pelo Concelho administrativo do Bembe,

[...] ao serem instalados [...], abriram campo, arranjaram um terreno para cultivar café e fizeram as suas casas. A vida das pessoas do grupo era, durante a semana trabalhar e ao domingo rezar.¹⁷⁵

Tal como informa o excerto, essas pessoas não tinham opção senão trabalhar e rezar pois, para além da vigilância, a região não propiciava outras dinâmicas de vida. De acordo com a descrição num artigo do *Jornal do Congo* do ano de 1960, a região era um imenso e inóspito vale nas proximidades do Rio Loge situado entre o Bembe e Caipemba Novo. A partir do ano de 1950, e com o árduo trabalho destes deportados, nasceu o “Colonato Vale do Loge”.¹⁷⁶ Esse facto confirma-se numa carta de Daniel Finda escrita em Agosto de 1957 que ali no Vale do Loge

¹⁷³ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Relatório de Informação (PSP) de nº. 1.105-55/Proc. 15.46. A – Depoimentos dos tokoistas Luyey Fernando, Bizi António, Dongola Filipe, Luanda, 05 de Abril de 1955, p. 85.

¹⁷⁴ Cf.: Grenfell, Op. Cit. Segundo Grenfell, alguns desses trabalhadores foram enviados para outros colonatos de mesmo género, tal como, Malange, Ndalatando, Moçâmedes, Cela, Baía dos Tigres, Luanda, Benguela, Porto Alexandre, como também para plantações de café em São Tomé e Príncipe.

¹⁷⁵ AHU/MU/GMGNP, Série 20, p. 1, Relatório de nº 10-C-950 do ag. adm. António A. Gonçalves de Mello do Concelho de Maquela do Zombo, 23 de Março de 1950.

¹⁷⁶ S/autor, “O Colonato Vale do Loge”, *Jornal do Congo*, s/local, 5 de Outubro de 1960, p. 6 e 7. Em proveito da deportação destes angolanos, o Governo Colonial criou um projecto para dinamizar a região para cultura de café. Conforme o objectivo desse projecto, a organização para a formação do colonato baseava-se consoante as habilidades profissionais que os repatriados adquiriram no então Kongo Belga no sentido de criar postos de trabalho de acordo com o ramo de actividades como alfaiates, carpinteiros, ajudantes de motorista e, os com mais qualidades passaram a ser monitores afim de assegurar a obediência dos trabalhadores, uma vez que iriam exercer a missão de chefe entre eles. Projecto “Colonato Vale do Loge – Plano de urbanização – Gabinete do Ultramar, Doc. Nº. 6, 6 de Outubro de 1950, p. 27. Documento cedido por António N. Álvaro, Vale do Loge.

sentiam-se “como em cadeias” pois, estavam sob constante vigilância “sem poderem fazer nada”. Por isso davam notícias da “vida a hora a hora.”¹⁷⁷

A divisão dos retornados do Kongo teve como objectivo, separar os aderentes do grupo de Simão Toko no sentido de apagar o movimento em Angola, ficando apenas o líder religioso e Maria Rosa, sua esposa, com mais alguns dos deportados no Loge. Contudo, ao dispersar as pessoas do grupo para outras localidades, o Governo colonial contribuiu para disseminar a nova ideologia religiosa iniciada na Colónia Belga, permitindo que as actividades da igreja evoluíssem para além do Concelho de Maquela do Zombo. Por sua vez, cada pequeno grupo instalado de Norte a Sul de Angola instalava também o novo sistema de crença como pertença identitária vivido pelos repatriados no período de imigração no país vizinho.

De acordo com Relatório de nº 10-C-950, as pregações que faziam aos domingos começaram a ganhar fama no meio local chegando ao conhecimento dos povos mais próximos no norte da província. A intensa movimentação resultou em uma nova separação, em fins do ano de 1950, organizada pela administração do Concelho do Bembe que enviou as pessoas do grupo para diversas localidades das províncias como Benguela, Cabinda, Cunene, Huíla, Luanda, Malange, Moçâmedes, Porto Alexandre, Sá da Bandeira, e mais uma vez, para São Tomé e Príncipe, e Simão Toko para Caconda em Huíla no centro sul de Angola.¹⁷⁸

1.7. Os Mecanismos de funcionamento do percurso tokoista – crescimento, organização e estrutura.

A Igreja Tokoista, para afirmar-se em Angola como uma instituição de cunho social religioso, criou mecanismos essenciais para o seu desenvolvimento que dependeu de uma pré-estrutura baseada num conjunto de valores culturais, evoluindo a partir das formas cristãs apreendidas pelo dirigente Toko. A princípio, pode considerar-se que a sua organização teve início a partir da sua expulsão das missões Baptistas em Léopoldville e de sua disposição em dar continuidade aos encontros nas próprias casas. Entretanto, numa entrevista em 1957, Simão Toko ponderou o despontar da sua igreja em 1946, ano em que o Coro do Kibokolo ficou conhecido na Conferência das missões no Kongo Belga. Acrescentou ainda, o seu pedido diante de toda a assembleia nesse mesmo evento e o contacto com as literaturas da Watch Tower.¹⁷⁹ Entretanto, deve-se considerar suas actividades na colónia vizinha que contribuíram para o desenvolvimento da sua igreja na colónia angolana pois, teoricamente já estava organizada como uma congregação.

¹⁷⁷ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, cópia avulsa da carta, Maquela do Zombo, Agosto de 1957.

¹⁷⁸ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Relatório de nº 10-C-950.

¹⁷⁹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt.1, Doc. avulso, entrevista com Simão Gonçalves Toko em Ponta Albina, 2 de Agosto de 1957.

No Vale do Loge, em Março de 1950, escreveu uma carta com várias instruções direccionadas aos adeptos de sua confiança, nos quais, se apoiava para desenvolver a sua missão revelada em 1949.¹⁸⁰ Embora encaminhados para outros concelhos, colaboravam com alguma função para que a *Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo* (INSJM) ou mais conhecida como *Igreja Tokoista* se erguesse em Angola.

Nas convocatórias de interrogações, tanto dos tokoistas como de quem com eles convivia nos Concelhos da Administração da colónia angolana, os depoimentos revelaram ser a igreja, em seu princípio, uma mescla de conteúdos religiosos, herdados das igrejas missionárias europeias dentro da perspectiva do Velho e Novo Testamentos como marcadores e referências. De acordo com as descrições, os encontros se realizavam em lugares diferentes por ainda não haver naquela altura um espaço convencional.¹⁸¹ No Vale do Loge, nos anos entre de 1953 e 1955 foi adquirindo formas e estruturas como no exemplo relatado por Godinho, Regente no Concelho do Bembe:

[...] Esse local é [foi] designado de igreja pelos tocos [...], o recinto, é [era] vedado com paus. Com duas ou três entradas estreitas, [...] em um dos lados da igreja existia um sino que toca [tocava] uma hora antes da cerimónia religiosa a fim de os fiéis se prepararem para irem à igreja.¹⁸²

Apesar de haver estes lugares, o tokoista Daniel Finda, afirma que alguns dos precários espaços cobertos não eram definitivos. “Serviam apenas para resguardar do sol”.¹⁸³ Mesmo sendo uma igreja de formação baseada no protestantismo, nota-se a sincronia com os valores simbólicos de cultura material e dinâmicas da Igreja Católica, da qual, poderia significar a orientação anterior de alguns adeptos tokoistas. Nesse sentido, as entradas e o sino simbolizavam o chamamento, abertura e permissão para o novo credo que se estabelecia.

O conjunto e as dinâmicas da igreja constituíam-se no sistema de disposição de seus aderentes. A começar pelo espaço exterior que era definido da mesma forma em todos os concelhos onde se abria uma comunidade tokoista, e o seu chefe ou dirigente desenvolvia as suas actividades conforme as instruções enviadas por Simão Toko. De acordo com Finda, nos dias de encontros, homens e mulheres se posicionavam em cada uma das entradas destes espaços. Tinham a função de receber os fiéis que os cumprimentavam com uma vénia à medida que entravam para

¹⁸⁰ Cópia da carta traduzida, dirigida ao seu tio Capitão Finda em 20 de Março de 1950, Colonato Vale do Loge, Doc. avulso de nº 8, AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt.1.

¹⁸¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Depoimentos de Daniel Finda anexado ao Ofício de nº. 9/956/ Uíge, 07 de Março de 1957.

¹⁸² AHU/MU/GM /GNP, Pt.1, Depoimentos de Rogério Godinho, agente administrativo colonial, Finda anexado ao Ofício de nº. 9/956/ Uíge, 07 de Março de 1957.

¹⁸³ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Depoimentos de Daniel Finda anexado ao Ofício de nº. 9/956/ Uíge, 07 de Março de 1957.

as reuniões.¹⁸⁴ Esta adopção tornou-se num novo hábito e costume entre os tokoístas, mesmo no quotidiano fora dos espaços de encontros. Embora, essa função prevalecesse como protocolo dos encontros, no Vale do Loge esteve para além da cortesia do cumprimento. Como descreve Finda, a função desses adeptos consistia também em evitar que os menores não perturbassem os adultos, e ainda, enxotavam animais que rodeavam as entradas.¹⁸⁵ Conforme o mesmo adepto, o interior do espaço de reuniões assemelhava-se às igrejas protestantes: uma mesa no fundo e sobre a qual, colocavam diversas bíblias e um jarro com flores.¹⁸⁶ Para além dos paramentos próximos àqueles usados em outras congregações protestantes, acrescentavam também o que achavam necessário. Por exemplo, o relógio despertador surgiu como um protocolo servindo para cronometrar o tempo e assim evitar não estender o horário.¹⁸⁷ Conforme descrição de Toko em 1957, esse cuidado era tomado, sobretudo nos encontros nocturnos pois, era preciso que mantivessem atentos ao horário já que a maioria dos adeptos eram trabalhadores das lavouras e começavam o dia muito cedo.¹⁸⁸

Os encontros principais efectuavam-se nas 5ª feiras e sábados das 20 às 21 horas. Aos domingos das 11 às 12 horas. Estes dias e horários funcionavam como referência mas, podiam ser adaptados de acordo com as necessidades de cada grupo, à medida que se estabeleciam em muitos concelhos.¹⁸⁹ Do mesmo modo, não havia uma quantia fixa estipulada para a contribuição dos fiéis para a igreja. Havia, entretanto, uma cotização para a compra de petróleo destinado aos candeeiros usados nas reuniões nocturnas, auxílio a doentes e aos necessitados.¹⁹⁰ Para muitos adeptos, esses encontros podiam ser chamados de “missas” ou “reuniões”.¹⁹¹ A expressão dada dependia da origem religiosa que os adeptos correspondiam pois, muitos saíram de outras congregações, seja católica ou protestante, para se converterem ao tokoísmo.

Dentre os repatriados que foram para Luanda, o primeiro grupo foi instalado nos “blocos de casas novas”, construídos nas proximidades da então “Estrada do Catete”, localizada no subúrbio da capital.¹⁹² Esse local, após agregar os retornados do Kongo, possivelmente passou a ser chamado de “Bairro dos Congolezes” ou Bairro indígena” pois, nos relatórios da administração de Luanda consta como o local, onde também formou-se um grupo de tokoístas, o qual foi dirigido por João Jorge Capitão, discípulo de Toko já no Kongo Belga. O segundo grupo destituído do

¹⁸⁴ AHU/Série 20, Pt. 1, Ofício de nº. 9/956/Uíge, 07 de Março de 1957.

¹⁸⁵ Ofício de nº 9/956/Uíge.

¹⁸⁶ Ofício de nº 9/956/Uíge.

¹⁸⁷ Pastor Pedro Segunda, entrevista concedida em, 1 de Agosto de 2011, Lisboa.

¹⁸⁸ AHU/MU/GU/GNP, Série 20, Pt.1 entrevista concedida por Simão Toko ao Jhon Cook (Testemunha de Jeová), Ponta Albina em 1957, folha 152.

¹⁸⁹ IANTT/Fundos PIDE/DGS/Relatório de Informação (PSP) de nº 1.105-55/Proc. nº1546.A/NT 2105, Depoimentos do tokoísta Conoco Pedro, Luanda, 26 de Julho de 1957, p. 93.

¹⁹⁰ IANTT/Fundos PIDE/DGS/Relatório de Informação (PSP) de nº 1.105-55/Proc. nº1546.A/NT 2105, Depoimentos de João Baptista Félix, Luanda, 05 de Abril de 1955, p. 89, f2.

¹⁹¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Ofício nº 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956.

¹⁹² IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. nº 1546.A/NT 2105, Relatório da PSP, Luanda, 26 de Julho de 1957, p. 93.

Vale do Loge foi subdividido, e algumas pessoas foram residir no musseques¹⁹³ Sambizanga e outras no Bairro Operário, nos quais, os adeptos de Simão Toko deram continuidade aos encontros de orações.¹⁹⁴

A convivência dos recém-chegados a Luanda foi observada por António Lopes, chefe do Posto de Alcântara. Nos depoimentos de 1956, relatou que os tokoistas retornados da colónia belga “ não se misturavam com os negros de Luanda” pois, a religião impunha-lhes usos e costumes diferentes. Segundo Lopes, os novos moradores da capital, não readaptaram facilmente aos hábitos vigentes em Angola pois, no Kongo trabalhavam com muita disciplina e estavam acostumados a um outro processo social.¹⁹⁵ Para o agente administrativo, António Ferrão, no país vizinho adquiriram um nível de educação mais elevado do que os que ficaram em Angola pois, a experiência da migração criou nesses adeptos, outros valores e comportamentos sociais, morais e económicos.¹⁹⁶ Embora dada a relevância a esses factores, deve-se também analisar a configuração desses espaços e a formação de carácter identitário dos moradores pois, tanto os musseques como a periferia luandenses foram lugares de interculturalidade, de diversas línguas e diferentes valores regionais tornando assim, num espaço de difícil assimilação dos novos hábitos para os que ali chegavam. Neste sentido, esses espaços não representavam a área de aglomeração marginal mas, representavam o lugar de contactos entre identidades emigradas e repatriadas com diferentes costumes sociais, culturais e religiosos.¹⁹⁷

1.7.1. O desenvolvimento das práticas tokoistas.

Devido a característica carismática de Toko, sua facilidade de comunicação e conhecimentos bíblicos, aglomeravam-se pessoas à sua volta, sendo considerado pela vigilância colonial de forte influência sobre a população aonde chegava que, além dos “pretos influenciava

¹⁹³ Adopto esta grafia e não *muçequ* como apontam nos textos de relatórios, pois, de acordo com o Dicionário Houaiss, *musseque* refere-se aos aglomerados em Luanda, e, *muçequ* é a designação dos aglomerados no Brasil. Cf.: *Dicionário Eletrónico Houaiss*, Op. Cit. A designação musseque (terra vermelha) em Luanda é referente aos espaços suburbanos onde não chega o “asfalto”, delimitando o centro das áreas socialmente carenciadas.

¹⁹⁴ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Relatório de Informação (PSP) de nº. 1.105-55/Proc. 1546-A/NT 2105. Luanda, 05 de Abril de 1955, p. 91.

¹⁹⁵ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Declarações de António Lopes, anexada ao Ofício de nº 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956.

¹⁹⁶ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Declarações de António Ferrão, agente administrativo colonial anexada ao Ofício de nº. 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956.

¹⁹⁷ Nos anos que sucederam a 1950, o nome de Simão Toko passou a ser sinónimo de religião até mesmo onde ainda não havia chegado qualquer membro da igreja. Esse facto pode ser explicado como resultado do seu proselitismo no Kongo e espalhando-se por várias regiões de Angola por meio dos regressados da colónia belga. De acordo com o Termo de Juntada de 1957, em muitos povoados, os moradores construíam casas de pau a pique para servirem de espaços de encontros designados de “tokoistas”, nos quais, participavam até cinquenta pessoas. IANTT/Fundo PIDE, Proc. 15.46.A, Termo de Juntada anexado ao Ofício de nº 6/SS/957, Luanda, 2 de Abril de 1957, p. 91, fl.4.

os brancos.”¹⁹⁸ Como consequência foi muitas vezes desterrado para vários pontos da colônia. No Colonoato de Caconda, onde lhe foi fixado residência em 1950, permaneceu dois anos. Contudo, o desterro de Toko não significava expurgar-lhe os dotes de homem crente. Às noites saía para rezar nas aldeias vizinhas, sendo denunciado pelos missionários católicos e protestantes às autoridades locais. Diziam serem abandonados por seus catecúmenos que se juntavam aos grupos de Toko. Pelo mesmo motivo foi várias vezes transferido, sendo, em 1952 para o Posto de Jaú, em 1954 para Cassinga e 1955 para Ponta Albina.¹⁹⁹ Em Outubro de 1961 foi encaminhado para Luanda para, em 1963 ser exilado por vários anos na Ilha de São Miguel dos Açores.²⁰⁰

Os sucessivos degredos do líder não paralisavam as actividades tokoistas pois, consoante aos seus exílios, Toko organizava uma pequena congregação representando a sua igreja que actuaria nas regiões de onde fosse retirado. Desse modo, os seus deslocamentos e de outros adeptos para diversas povoações só fizeram facilitar a propagação das suas actividades para além da região dos Zombo. Malgrado a intenção das autoridades coloniais, o tokoísmo foi alargando o tecido religioso por onde conseguia chegar.

A configuração hierarquizada foi um dos pilares que contribuiu para a permanência e continuidade da igreja nos espaços instalados, a qual, teve a sua forma originada com a prisão de Toko em Léopoldville. Para que sua comunidade não se dispersasse, em Outubro de 1949 organizou um grupo de doze homens intitulados de “Doze mais Velhos” para dar seguimento ao trabalho por ele iniciado.²⁰¹ As pessoas deste grupo passaram a ser chamados de *pastores* sendo eles: Daniel Finda (primo de Toko), Kikeba João, Tumissungu Pedro Cardoso, Ndongala David, Canga Pedro, Nsuka André, João Baptista Félix, Dombaxi André Malomba, Daniel Suamani, Mavemba Sebastião, Cula Daniel e Sala Ramos Firmon.²⁰²

Em Angola, uma das regras que possibilitou o seu desenvolvimento foi a constante preocupação em criar mecanismos que ajudassem na subsistência dos grupos que, em consequência dos isolamentos forçados à pessoa de Toko, começavam a despontar desafios concretos. Em Luanda, nos primeiros anos de 1950, João Jorge Capitão organizava encontros nos espaços habitados pelos tokoistas dando início ao desenvolvimento da igreja de Simão Gonçalves

¹⁹⁸ A expressão usada pelo agente administrativo refere-se ao chefe do posto de trabalho no Vale do Loge. Conforme a concepção de irmandade pregada por Toko, a sua religião não era apenas para os africanos pois, conforme descreve o adepto Finda: “eles (os tokoistas) não proíbem a entrada dos brancos na sua religião.” AHU/Série 20, Pt. 1, Ofício de nº 9/956/Uíge, 07 de Março de 1957.

¹⁹⁹ Eduardo dos Santos, Op. Cit., p. 378.

²⁰⁰ Idem, *Ibidem*.

²⁰¹ Cf.: Pedro Santos Agostinho, *Simão Gonçalves Tôco e os Tocoístas no Mundo*, s/local, public. do autor, s/data, p. 58.

²⁰² Idem, *Ibidem*, p. 226.

Toko na capital angolana²⁰³ que aos poucos foi adquirindo formas. Entretanto, a simples organização dos pequenos grupos passava por alterações à medida que as actividades religiosas e o número de adeptos cresciam. Com as mudanças, a igreja desenvolveu-se a passos largos tendo a necessidade de uma estrutura mais completa que enquadrasse o seu sistema religioso nos espaços angolanos.

Em 1957, devido aos extorsões de bens da igreja, o adepto Luvualo David, um dos chefes em Luanda, passou a regular o programa de acção denominado por: “As Novas Leis para o Bem da Orientação do Serviço do Senhor,” sendo exercidas na *Casa dos Grandes* por um corpo hierárquico de superiores. Para ser um dos “superiores” o designado tinha que ser um ministro exemplar, baptizado na igreja e recomendado por um Conselho, passando então a ser representado como missionário.²⁰⁴ Essa montagem foi subdividida em três grupos hierárquicos com um chefe em que cada um exercia poderes sobre um sector da igreja. O objectivo fundamental dessa estrutura consistia na resolução dos problemas do meio tokoista, os quais, eram discutidos primeiramente no grupo um, se não resolvidos eram encaminhados ao grupo dois, e por último, se não houvesse acordo, o grupo três encerrava a questão.²⁰⁵ Foi também função destes ministros, a manutenção da “Caixa do Senhor” que alimentada pelos fiéis, era também conhecida, por “Cofre da Sociedade” o qual apontava ser a criação de um sistema financeiro das prática de auto suficiência económica na sustentação da Igreja. Aos cuidados dos superiores ficava ainda o tratamento das correspondências recebidas e enviadas pelos grupos mais distantes. As cartas que chegavam pelos correios eram encaminhadas à “Casa dos Grandes” onde eram lidas e, se autorizadas, eram então distribuídas aos seus destinatários.²⁰⁶ Certamente este sistema centralizado de triagem e censura das correspondências permitia uma estrita vigilância sobre o que pensavam e diziam os fiéis, o que dotava o núcleo dominante da igreja de meios para exercer, até mesmo de maneira antecipada, o poder de controlar as acções dos fiéis que julgavam perniciosas aos

²⁰³ IANTT/Fundo PIDE/DGS/ Proc. 15.46.A/NT 2105, Informações contidas nos relatos do adepto Conoco Pedro, Luanda, 26 de Julho de 1957, p. 93.

²⁰⁴ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, depoimentos de Luvualo David anexado ao Ofício de nº 4.596/57, Pt.1. As designações atribuídas aos líderes tokoistas eram variadas quando do início da organização da igreja. Em muitas cartas verifica-se que Toko os chamava de correligionários (seguidores), superiores, ministros, pastores, conselheiros, missionários ou dirigentes. Actualmente, de acordo com o Pastor tokoista Pedro Segunda, os líderes correspondem a Bispo, Reverendo, Pastores e Anciãos e apenas Simão Toko como mentor da igreja é designado de “Dirigente” (Nfidi). Pedro Segunda - entrevista concedida em 12 de Agosto de 2011.

²⁰⁵ Considerando a forma de organização social dos povos antigos de cultura bantu, possivelmente o adepto optou por um organização que poderia assegurar a organização da igreja. De acordo com Altuna, a forma de organização hierarquizada foi uma das características das antigas sociedades bantu. A *Justiça*, “regra primária do direito bantu”, era administrada por um “conselho de nobres e anciãos” e aplicada por meio de um “procedimento penal” que compreendia três fases, as quais, na primeira instância, a resolução processual era promovida pelo chefe do conselho. Se o problema não fosse sanado seguia para um tribunal orientado por outros conselheiros. Se necessário fosse uma terceira intervenção, o processo finalizava-se por um terceiro tribunal regido pelo “chefe e os demais conselheiros e anciãos”. Raul R. Altuna, Op. Cit., pp. 236-237.

²⁰⁶ AHU/MU/MG, GNP, Série 20, Pt. 1, Ofício nº 4.596/57.

interesses da igreja. A seu modo, a igreja repetia os mecanismos utilizados pelas autoridades administrativas. Fez parte também dessa organização, sectores subordinados à “A Casa dos Grandes” com pessoas responsáveis pelos bens da igreja, como também, grupos de pessoas com finalidade de visitação às famílias com pessoas doentes.

1.7.2. A reforma de padronização: o passado presente na comunidade tokoista.

No início dos anos sessenta, esse mecanismo foi reestruturado no sentido de garantir o espaço da igreja face aos acontecimentos do ano de 1961,²⁰⁷ quando Toko, após longos anos de exílio no Sul de Angola, retornou em Julho nesse ano para Luanda. À organização anterior acrescentou uma nova hierarquia para obter maior controlo interno na igreja em razão da retirada de alguns dirigentes para as matas e exílio de outros em consequência da vigilância e pressão exercida pelas autoridades coloniais.

A nova constituição hierárquica teve como base a chamada *Direcção Central da Igreja* delegada a um conselho geral integrando 12 anciãos, intitulados “Os doze mais velhos”, tal como o primeiro grupo criado em Léopoldville, com poderes hierárquicos e políticos. Embora o termo “ancião” significa a idade avançada de uma pessoa, na Igreja Tokoista designa o adepto com mais conhecimentos bíblicos e sobre a própria igreja.²⁰⁸ Mas, de acordo com o Pastor Pedro Segunda, hoje na igreja, com a passagem dos anos, são considerados como “os velhos tokoistas”, para os quais se devem respeito pois, significam a identidade da igreja.²⁰⁹ A tarefa da Direcção Central consistia em regular e delegar várias funções internas de toda a congregação e, abaixo destes, o conjunto anterior de três grupos de conselheiros responsabilizavam-se pelas actividades externas tais como, Procurador-geral de todos os assuntos; Secretário-geral; Visitador e Chefe de todos os grupos; músicos e chefe de coro.²¹⁰

²⁰⁷ No terceiro capítulo deste trabalho são analisados os factos que envolveram a Igreja Tokoista no principiar da guerra de independência.

²⁰⁸ Embora Margarido referir que “esses mais velhos” não eram “as velhas organizações tradicionais”, o termo “os mais velhos” que constituíam (constitui) a hierarquia tokoista não foi aleatório pois, poderia simbolizar, o que representavam os mais velhos em Angola. Cf.: Alfredo Margarido, *L'Église Toko* p. 87. De acordo com César Viana, “Os mais velhos” é uma designação institucional àqueles que por tradição são autoridades no conjunto de organização em toda a sociedade angolana, afirma ainda, que são “detentores da História”, sabedores ancestrais e experiência de vida. Este estatuto é venerado como “sacro pergaminho da tradição” pois, garante a unidade de raiz concebidos pelo parentesco. Assim, a “autoridade tradicional” considerada como instituição de organização com o seu *Ondjango*, conselho “dos mais velhos” tem sob sua tutela e orientação “as formas organizativas das populações angolanas.” Cf.: César Viana, “A autoridade tradicional em Angola”, *1º Encontro Nacional sobre a autoridade tradicional em Angola*, República de Angola – Ministério nacional sobre a autoridade tradicional em Angola, 1ª Ed. Luanda, Ed. Neila, 2004, pp. 269-270. Entretanto, levando em consideração a visão de vida baseada na Bíblia, O Dirigente Toko pode ter organizado o conjunto hierárquico da sua igreja conforme a constituição dos Doze Apóstolos designados por Cristo para pregar o Evangelho. Cf.: Bíblia Sagrada - Para o Terceiro Milénio da Encarnação, Op. Cit., Lucas 6:13.

²⁰⁹ Pedro Segunda - entrevista concedida em 12 de Agosto de 2011.

²¹⁰ AHU/MU/MG/GNP, Ofício nº 2.098.

A orgânica da igreja teve a sua importância, no entanto, para o bom desenvolvimento da nova estrutura, outro elemento complementava a nova organização. Levando em consideração as teorias da literatura abordada sobre a influência das principais entidades religiosas como elemento da iniciativa de Toko em criar a sua própria igreja, deve-se, entretanto, valorizar o convívio que teve nos primeiros anos de 1930 com a Missão Metodista Episcopal em Luanda, como refere o próprio nome, a sua organização se manteve (mantém?) por meio de métodos.²¹¹ De acordo com o estudo de Henderson sobre a implantação das igrejas em Angola, a base hierárquica da Igreja Metodista constituía-se pelo método de “classes,” as quais, cada uma liderada por um dirigente mantinha o conjunto congregacional.²¹²

Como acima referido, um factor importante fazia-se necessário para que a congregação de Toko se mantivesse numa base sólida. Possivelmente, os métodos da referida missão foram observados por Toko enquanto esteve sob a sua tutela em Luanda, servindo-se deles em 1961 para fortalecer a sua igreja nos espaços abrangidos pela acção tokoista. Esses espaços, organizados pelo método de *classes* sendo dirigidas cada uma por um conselheiro superior, cuja função definia-se em criar redes interligadas nas quatro grandes áreas da cidade; sendo chamadas de Classe Norte – com o superior Garcia Sampaio; Classe Sul – Augusto Wembe; Classe Leste – Calemba Sebastião e Classe Oeste – João Magina Bequengue.²¹³ Deve-se ressaltar que, o mecanismo das quatro classes se destinava também a todos os concelhos onde houvesse um núcleo tokoista. Muito embora, em várias regiões da província, havia grupos tokoistas desconhecidos por Toko mas, identificados pela administração colonial.

Para além da divisão, criou-se também os espaços chamados *tabernáculos*; lugar específico para as actividades espirituais, onde só se entrava (entra) sem os calçados por ser um lugar sagrado

²¹¹ Henderson, Op. Cit., p. 227.

²¹² Idem, *Ibidem*. De acordo com Henderson, “os primeiros metodistas que chegaram em Angola nos finais dos anos de 1880” desenvolveram o método de classe nos seus núcleos missionários conforme a “tradição dos antigos Bispos que consideravam esse mecanismo “elemento vital” para a organização da congregação, cujo objectivo definia-se pela “fiscalização pastoral, espiritual, educacional, social e financeiro.

²¹³ AHU/MUGM/GNP, pt. 1 cópia avulsa de carta. Embora o termo “classes” na Igreja Tokoista não fosse semelhante aos conceitos abordados pelas Ciências Sociais, na Igreja Metodista foram criadas por seu fundador John Wesley com base na reforma social de Sêrvio Tullio na Roma do século IV a. C., cujo termo classe designava “cada uma das seis divisões ou ordens legislativas do povo romano. Cf.: Henderson, Op. Cit. Weber também associa o termo *classe* às primeiras formações socioeconómicas nas sociedades antigas em África, as quais, eram regidas pelo sistema religioso; Max Weber, *Sociologia das religiões e considerações intermediárias*, Lisboa, Ed. Relógio D’água, 2006, p. 299. De acordo com o Pastor tokoista João Makanda em entrevista concedida em 12 de Agosto de 2011, Lisboa, na Igreja Tokoista, as *classes* quando foram criadas, eram chamadas de “consolação”. Possivelmente adoptado por Toko da *Revista Desperta* da então Missão das Testemunhas de Jeová (Watch Tower) que deu o nome “consolação” à revista quando surgida após a Segunda Guerra Mundial; provavelmente serviu para despertar esperança aos seus seguidores naquele momento. Desse modo, Toko também pode ter associado o nome da revista às comunidades tokoistas com o mesmo propósito. Deve-se reconhecer também que, nas sociedades antigas bantu, as classes (castas) surgiram como forma de organização social. Muito embora não significava que eram fechadas entre si mas, correspondiam a uma forma peculiar em que não havia fronteiras pois, o seu sentido consistia em ser comunidade aberta, onde a vida era mais importante. Cf.: Raul R. Altuna, Op. Cit., p. 169.

e reservado para realização dos rituais, onde também faziam-se (fazem) orações entre os anciãos após os cultos de todos os fiéis no sentido de dar confirmação a cada encontro realizado.²¹⁴ Na hierarquia da igreja, as mulheres tokoistas também adquiriram espaço nas reuniões que em número de quatro eram chamadas de “irmãs presidentes”.²¹⁵ Tinham a função de chefiar as adeptas sendo reputadas pela administração colonial, como “verdadeiras propagandistas do movimento”.²¹⁶

Semelhante ao metodismo da missão episcopal de Luanda, os objectivos de Toko com a nova estrutura certamente seriam de estabelecer um mecanismo que promovesse estabilidade no interior da igreja, já em desequilíbrio devido as rivalidades intestinas. Com vista a um melhor funcionamento administrativo e religioso da nova estrutura, criou um plano de reuniões chamado de *Reunião dos Cento e Vinte* que, ao modo da missão metodista, concentrava os maiores chefes, conselheiros e anciãos de todas as classes da Congregação Tokoista, os quais, deveriam discutir e planejar mecanismo de orientação social de toda a igreja, funcionamentos dos ritos e promoção de integração dos adeptos. Essa inovação, possivelmente foi criada com a expectativa de lealdade e confiança por parte de cada membro para com as actividades da Igreja”.²¹⁷

As cartas e outros meios de correspondências foram os principais instrumentos de Toko, que de longe pontificava e orientava a direcção da igreja.²¹⁸ De modo geral, remetia instruções por esse meio que deveriam ser distribuídas em várias cópias para todos os núcleos responsáveis pela ordem da organização fomentada por ele. Em outras missivas transmitia mensagens e indicava textos bíblicos a todos os adeptos, nos quais, se apoiavam para reflexão da vida pessoal e permanência na igreja. O recurso das cartas também foi usado como meio de comunicação entre os congregados, no qual, noticiavam no meio social tokoista, todo quotidiano de vida comum, e desenvolvimento de todas as classes. Do mesmo modo, todas as dinâmicas da igreja eram transmitidas ao Dirigente Toko, para onde fosse exilado.²¹⁹ Ainda que estas cartas fossem de extrema importância para o desenvolvimento da igreja, diante da crescente pressão da administração colonial, Toko determinou que todas as correspondências relacionadas à igreja fossem submetidas às lideranças das quatro classes para, em seguida, entregá-las à Administração

²¹⁴ Reverendo Simão Vemba - entrevista concedida em 12 de Agosto de 2011.

²¹⁵ Margarido relaciona a inclusão de mulheres na hierarquia da igreja como sendo uma “recompensa” na superação das condições de vida que o sistema colonial obrigava as famílias a retirarem-se dos seus espaços sociais anteriores e se dispersarem como trabalhadores das lavouras e serviços de famílias colonas. Cf.: Alfredo Margarido, “L’Église Toko ... p. 85.

²¹⁶ AHU/MUGM/GNP, Série 20, Doc. avulso de nº 34, Bembe, 07 de Junho de 1957.

²¹⁷ De acordo com Henderson, os metodistas organizavam conferências cujo objectivo consistia em criar sistemas de remodelação da igreja. Op. Cit.

²¹⁸ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 731 SR, vol. 1, Doc. avulso, Luanda, 04 de Março de 1964.

²¹⁹ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 6462-CI (2), Pt. 35, NT. 7440, Relatório nº 36/66-SR, 2ªSC, Luanda 1965, p. 38, fl. 34.

colonial antes de serem enviadas aos seus destinatários.²²⁰ Embora fosse indispensável a determinação de tirar a privacidade de correspondência entre os seus adeptos, as cartas foram um importante mecanismo de interacção nas múltiplas relações na sua comunidade.

1.7.3. O “corpo directivo” e a reforma central.

Com o degredo de Toko em 1963 para a Ilha dos açores,²²¹ anciãos e conselheiros, em Janeiro de 1964 reformaram a organização por ele deixada, em um único organismo, designado por *Corpo Directivo da Igreja*.²²² Nesse novo núcleo, centralizaram todos os assuntos da comunidade tokoista em Luanda, no qual passaram a ser subordinados, a delegação das quatro classes da capital, como também, foi determinado a mesma reforma nos demais concelhos no Norte de Angola sendo, os núcleos dessa localidade centralizados em Luanda. Dentro da nova administração foi criado a Direcção Geral composta por dois sectores (A e B) que formavam um só corpo na igreja. O sector A - incumbia-se de gerenciar por meio da língua portuguesa e o Sector B em língua kikongo.²²³ Abaixo desse conjunto, foi formado a Secção de Expedientes que comandava outras secções, tais como, a secção de despesas e receitas, anúncios, auxílio aos necessitados, visitas e organização de encontros. O documento que traz a nova organização não informa os motivos para a criação de sectores separados consoante a língua usada pelos superiores, mas a sua própria criação indica que a igreja já havia agregado número significativo de pessoas de outras áreas culturais que não falavam kikongo; possivelmente falavam outras línguas locais e a língua portuguesa funcionava como via de comunicação entre os fiéis. Desse modo, observa-se que os sectores estavam localizados no meio urbano luandense, que além de aglutinar pessoas de todas as áreas culturais de Angola, contava com escolas oficiais e outras igrejas que, nos anos 60, ensinavam e pregavam na língua portuguesa.

No novo plano de reforma, a direcção da igreja deixou de ser constituída apenas pelos “mais velhos”, sendo composta também por jovens que, após receberem uma formação, passavam a fazer parte do conselho. Os primeiros jovens conselheiros foram: António Garcia, Muanga Pedro, Sebastião Pedro, José Carlos Pinto, António Maximica, Avelino Alberto Quitongo e Ernesto Ramos. No núcleo superior prevaleceu a maioria dos anciãos já pertencentes ao conjunto dos “mais velhos”, sendo eles: Domingos Quibeta, Dofonso Fernando Manzmbi, Daniel Suamane, Henriques M. Bundo, João Magina Bequenque, Calemba Sebastião, Panzo Simão, Teca Simão,

²²⁰ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, cópia avulsa de carta de Maquela do Zombo, 16 de Agosto de 1964.

²²¹ São tratados no capítulo três, os motivos que levaram o Governo Geral a exilar Simão Toko fora do seu espaço de convivência com a igreja em Angola.

²²² AHU/MU/GM/GNP, Pt. 2, cópia de carta anexada ao Ofício nº 3272, Secção Central nº 976-CI (2), Entrada nº 634, Lisboa, 25 de Junho de 1964.

²²³ Informações contidas em cópia de carta anexada ao mesmo ofício acima.

Teca Tomaz, João Baptita Félix, Mavemba Sebastião, Gaspar Domingos, Coxe Filipe e Coxe Simão.²²⁴ A integração dos jovens nos espaços de poder pode ter sido um meio de estímulo para manterem-se na congregação.

Tal como o grupo dos *Cento e Vinte*, foi criado ainda as *Reuniões Religiosas*,²²⁵ que se realizavam em Luanda e abarcavam todos os Concelhos. De forma coordenada compunham-se em:

1- Reunião do Corpo Directivo dos sectores A e B. Cada sector composto por doze anciãos.

O sector A com 12 anciãos que se pronunciavam em língua portuguesa.

O sector B com 12 anciãos que se pronunciavam em língua kikongo.

2- Reuniões das 4 classes: Norte, Sul, Leste e Oeste. Cada classe uma igreja.

3- Reunião das senhoras – integrada por 4 anciãs de cada classe.

4- Culto Geral das senhoras.

5- Reuniões das meninas.

6- Culto Geral (das práticas religiosas em comum).

7- Tabernáculo.

Sob as ordens do Corpo Directivo, o *Serviço de Informação da Igreja* incumbia-se dos serviços de secretaria onde controlava-se os bens materiais como: máquinas de escrever, livros, dicionários de português, paramentos da igreja, e também os bens que guardavam a memória do quotidiano: registo de reuniões, arquivos com os nomes dos responsáveis por cada sector e respectivos colaboradores, cartões dos anciãos, cartões de controlo de baptizados, casamentos e outras funções religiosas.²²⁶

O sector financeiro, o então *Caixa do senhor* ou *Cofre da Sociedade*, geria os valores monetários obtidos com as ofertas dos fiéis. A soma arrecadada era muito bem monitorizada e quando o cargo de tesoureiro era repassado para um substituto, o montante era lançado num documento, assinado pelas partes e acompanhados por testemunhas das quatro classes: Norte, Sul, Leste e Oeste. Em Março de 1964, no inventário intitulado de *Caixa da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo* documentava os valores acumulados e um total alcançado em quatro meses.²²⁷

²²⁴ AHU/MU/GM/GNP, Pt. 2, anexo do Ofício nº 3272.

²²⁵ Doc. avulso, cópia da carta de Simão Vuvu, ancião da igreja tokoista em Maquela do Zombo, 16 de Agosto de 1964. A carta do ancião apreendida pela vigilância consta que, tal como a mesma, outras foram enviadas a todos os núcleos de todos os concelhos, inclusive, enviado também à administração do Concelho do Zombo, como determinado por Toko, para conhecimento das autoridades a nova organização. Sendo todas conhecidas do mesmo modo. AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2.

²²⁶ AHU/MU/GM/GNP, Pt. 2, Ofício nº 3272.

²²⁷ AHU/MU/GM/GNP, Pt. 2, Secção Central nº 680-CI (2), Entrada nº 466.

Conta antiga.....	35.000\$ Escudos
Agosto.....	10.000\$ Escudos
Outubro.....	4.850\$ Escudos
Novembro.....	2.958\$ Escudos
Dezembro.....	5.451\$ Escudos
Total.....	58.961\$ Escudos

A quantia obtida nas principais grandes áreas da igreja, possivelmente redistribuíam-se de acordo com as necessidades de cada classe e também na compra de fatos, lenços de cabeça, linha, fazenda para os fiéis mais necessitados da comunidade, máquinas de costura, livros, velas e petróleo.²²⁸ Para além dessas despesas havia também os custos com despesas dos cultos, pagamentos de passagens de deslocamento de adeptos, tratamento de doentes e funerais.²²⁹

Com o decorrer do processo de crescimento da igreja, o *Corpo Directivo* criou mecanismos para melhorar o seu funcionamento. Os simples encontros dos primeiros tempos passaram a ter novas dimensões, e, a terminologia para designar as reuniões religiosas deixou de ser dúbia passando a serem chamados apenas de *cultos*. Outras funções foram modificadas de modo a enriquecer os encontros. Por exemplo, O *Coro* dirigido pela mestre Madalena Salvina passou a integrar a escala hierárquica da igreja e aos domingos executava os hinos em língua portuguesa. Criou-se a figura dos *Pregadores do Evangelho*: três ou mais adeptos percorriam os outros Concelhos para dar conhecimento, à sede, do andamento das actividades dos outros núcleos da igreja e também faziam circular a informação entre estes. A constituição nuclear dos encontros (cultos) teve também uma formação hierárquica pelos chamados “naipes” organizados e dispendo pelo menos de sete dirigentes, sendo estes anciãos, maiores conselheiros, pastores e catequistas.²³⁰ Desde o seu ingresso em Angola, a Igreja Tokoista, em diversos momentos, teve a sua formação modificada à medida que agregava muitos adeptos. A sua montagem, em curto prazo, sofria modificações mais acentuadas tal, como a reforma de 1964 demonstrou que as devidas mudanças foram necessárias, de forma a caracterizar a igreja como uma instituição religiosa afirmada. De igual modo, a centralização dos sectores em Luanda assegurava essa afirmação face ao contexto religioso naquele tempo.

²²⁸ ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46A, Tocoismo, NT. 2105, Ofício de nº. 081/69/80/1º, Luanda, 9 de Abril de 1951, entrada nº. 95, p. 677, f. 7.

²²⁹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Doc. Avulso de nº. 6, Luanda s/d, depoimento de Lando André.

²³⁰ AHU/MU/GM/GNP, Série, Pt. 2, cópia de carta anexada ao Relatório da Secção Central nº 860, Entrada nº 564, Lisboa, 03 de Junho de 1965.

1.8. A construção dos paradigmas históricos nas vertentes tokoistas.

Todo esse aparelho de organização permite questionar se o sistema hierarquizado da Igreja Tokoista serviu apenas para concretizar a “missão espiritual” de Simão Toko ou a confirmação da cisão com as outras missões, renegando a presença colonial portuguesa em Angola tal como afirmado no período do seu surgimento, por quem viveu e conviveu com homens e mulheres tokoistas de Angola. Essas são questões que se observadas através de uma análise comparada entre um passado interrompido e um presente idealizado, encontrar-se-á, o recurso identitário ligando um passado sócio político a um presente sócio religioso, que possivelmente facultou à adesão de muitas pessoas desintegradas do meio social de característica de agregação familiar. Considerando todas as análises sobre a origem da Igreja Tokoista (INSJM) e a sua construção e desenvolvimento, constatar-se-á a função emergente que exerceu, suprimindo as lacunas que as missões europeias possivelmente deixaram por não ter observado as verdadeiras dificuldades sociais e a opressão por que passavam os colonizados. Entretanto, os paradigmas historiográficos coloniais e os pós coloniais, referentes à ideologia religiosa de Simão Gonçalves Toko, podem ser confrontados com o sistema de organização da sua igreja, por ele criado e, dessa forma reformular um novo olhar para o fenómeno religioso que se abria em Angola.

1.8.1. Certezas e paradoxos nos diferentes tipos de documentação escrita.

A princípio, os fundamentos e a ordem dos elementos considerados essenciais por Simão Toko na disposição da igreja, permitem evocar um sistema em que o poder político ancestral significou equilíbrio social e religioso, sendo parte fundamental da permanência e reconhecimento identitário. Embora a *Missão Espiritual* de Simão Toko apresentar uma iniciativa para independência religiosa dos povos africanos, a sua constituição e construção social, mesmo sendo uma igreja do seu tempo, assente nos rigores cristãos europeus, assemelhou-se ao passado de memória identitária, recuperando o sentido de um sistema em que as relações sociais baseavam-se no parentesco e ligações com o sagrado.

De acordo com informações contidas nos relatos da administração colonial de 1965, pode-se fazer um paralelismo da forma de construção da sociedade Kongo com a estrutura física e dinâmica tokoista. Cada *classe* constituía-se de um conjunto de adeptos, os quais utilizavam casas localizadas em diversas áreas como espaço para reuniões, tabernáculos e igrejas.²³¹ Sob a forma de relação de parentesco, agregavam pessoas de várias localidades e identidades múltiplas

²³¹ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Relatório de Informação (PSP) de nº. 1.105-55/Proc. 1546/NT 2105. Luanda, 05 de Abril de 1955, p. 91.

transformando essas classes em verdadeiras comunidades de integração social. Os *Tabernáculos*, como lugares sagrados, destinados aos exercícios espirituais e as igrejas ou *sucursais* para os encontros diários e cultos sacralizados.²³²

Tal paralelismo confirma-se na criação do núcleo central da igreja, salientando dois lados históricos: o passado bíblico e o passado kongo. Com o correr do tempo, tendo incorporado uma gama de associados de diversas regiões, a igreja ampliou o seu escopo identitário: passou a representar os diversos povos angolanos e não somente os bakongo originais, embora a estrutura organizativa da igreja apresentava evocar a memória do antigo reino do Kongo. Desse modo, as quatro “classes” e o conjunto dos “doze mais velhos” podem ser comparados com o sistema de organização social do mundo antigo o qual teve o seu poder social, político, económico e religioso transformado com a chegada do poder do Estado Português representado pelo catolicismo.²³³

De acordo com M'Bokolo, o antigo Reino do Kongo, antes de transformar-se em um grandioso reino, estabeleceu-se por um sistema de organização entre o poder político e a relação de parentesco; ambos legitimados pelo equilíbrio social dominado por um sistema sagrado, o qual se ligava directamente por uma corrente continua de mais velhos a antepassados.²³⁴ A instância política correspondia aos kanda (pl. makanda), organização baseada na filiação e assentado no parentesco que se definiam como grupos de pessoas unidas, as quais se consideravam como irmãos no colectivo.²³⁵ De acordo com Hilton, esses kanda, localizados em diversas regiões, formavam aldeias que resultavam no segmento linhageiro representado por um kitome (chefe que tinha que ser iniciado e puro) que sob a sua jurisprudência mantinha a população em harmonia, e também responsabilizava-se pelos rituais.²³⁶ Dentro deste plano compreendia o sistema de quatro makanda com os chefes mais poderosos. Na região da futura Mbanza Kongo (capital do reino) foi

²³² Paxe, Op. Cit., p. 45.

²³³ Esta ruptura se deu na relação entre Portugal Católico e o Reino do Kongo em fins do século XV e início do século XVI, tendo este processo sido denominado por Vainfas e Mello e Souza como “catolização” e “aportuguesamento das instituições sociais e de governo Kongo”. Cf.: Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza, (introdução) *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg., [Consult. 28 de Fev. 2011]. Em 1517, o português Simão da Silva Mota teve como missão levar o “regimento” que iria “catolizar” e “aportuguesar” o reino do Kongo, que por ironia da História das relações entre Portugal e o Kongo, no século XX, principiando o declínio real do poder colonial, que o homónimo Simão (Toko) também por meio do sistema cristão teve a missão de resgatar a memória deste reino em 1949. Ano este que será relembrado pelos tokoístas em memória da própria identidade Kongo em Angola e onde chegar. Sobre o “regimento” ver: Elikia M'Bokolo, *África Negra – História e Civilização*, Tomo I, (até século XVIII), Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Africas, 2009, p. 417.

²³⁴ M'Bokolo, Op. Cit., P. 182. Sobre relações de parentesco ver também: Marc Augé, *Os Domínios do Parentesco (Filiação, Aliança Matrimonial, Residência)*, Lisboa, Ed. 70, (Introdução), 1978. Sobre as origens do Reino do kongo ver também: António Setas, *História do Reino do Kongo*, Luanda, Ed. Nzila, Setembro de 2007; Patrício Batsíkama, *As origens do Reino do Kongo*, Luanda, Ed. Mayamba, 2010.

²³⁵ Batsíkama, *Ibidem*, p. 141.

²³⁶ Anne Hilton, *The Kingdom of Kongo*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 108.

estabelecido um número de 12 makanda que combinavam as relações de força e poder.²³⁷ Na hierarquia, a superioridade cabia aos “antigos” e aos “mais velhos”; à frente dos kanda havia a primazia de mulheres que exerciam o poder²³⁸ que, no caso tokoista, simbolicamente seria as próprias igrejas, sendo o sistema de classes que representavam os kanda. Embora já relacionado esse sistema de organização com os métodos episcopal, vale ressaltar que a designação de “classes” tokoistas substituiria aos chamados kanda, do antigo reino do Kongo e ambas mantidas por um chefe e governadas pelos “mais velhos.”

Com um processo avançado, já no século XVI, em Mbanza Kongo foram criados mecanismos, os quais, fortaleceram as estruturas políticas. O Conselho Real formado pelos doze superiores ou “os grandes homens”, os quais lhes eram reservados as cerimónias religiosas cristãs (neste caso já adoptados), assimilação da língua portuguesa e de toda a burocracia relacionada ao reino.²³⁹ Importante aqui frisar ainda que, também na organização kongo, houve uma espécie de rotação destes chefes; esta estratégia serviu de controlo em redes e de dependência entre os kanda, no sentido de que se mantivesse o poder sem variações.²⁴⁰

Paralelamente, as dinâmicas globais orientavam-se em processos políticos internos do qual M'Bokolo designa como “casas,” devido a tendência para aumento da dimensão das unidades políticas menores, de assentamento consanguíneo que, com a ideologia do parentesco, foram designados como “irmãos mais velhos”, as aldeias dominantes, e “irmãos mais novos” as que dependiam.²⁴¹ Neste caso talvez, tal como relata Altuna, a memória bantu sendo transmitida pelas gerações, pode ser pensada como uma referência sistematizada para o equilíbrio nas relações dos adeptos tokoistas; uma vez que, sendo as *classes* (makanda) regidas pela sustentação da existência das igrejas e, os “doze mais velhos” que regulavam as famílias em rede poderia ser a base de sustentação do desenvolvimento pleno e funcionamento da organização tokoista.

O longo processo de desenvolvimento das redes sociais kongo, antes da formação do reino, esteve em situação de complementaridade emanada pelo kanda, mais velho e o sagrado. Com o tempo surgiram problemas de organização que podem ter sido decisivos na emergência do Estado.²⁴² Nesse sentido, pode-se dizer que o percurso Tokoista se assemelhou a este mais amplo e antigo sistema. Contudo o tokoismo não esteve comprometido com a construção de um Estado mas, de uma instituição religiosa que surgiu e floresceu justamente no momento em que se questionava o Estado colonial e se deram lançadas as bases para a construção de um Estado

²³⁷ M'Bokolo, Op. Cit. p. 200

²³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 182-185.

²³⁹ *Ibidem*, p. 422.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 186.

²⁴¹ *Ibidem*,

²⁴² *Ibidem*, p. 183.

independente. Com o fim do domínio e presença dos portugueses por vários séculos em terras kongolesas e o declínio do aparelho católico de dominação, a nova forma religiosa angolana viria assegurar a identidade cultural pós independência.

Desse modo, observa-se que a montagem hierárquica da organização tokoista, baseada no conjunto dos “doze mais velhos”, pendia na valorização da memória kongo, a qual, foi identificada na ancestralidade bíblica, em que se procedeu a uma releitura do facto histórico, definindo a posição da religiosidade tokoista voltada para a função familiar de agregação. Se, na ancestralidade kongo, a religião foi legitimadora do sistema político hierárquico, na Igreja Tokoista o sistema político hierarquizado legitimou a organização social religiosa. Apesar dessa semelhança, José J. Gonçalves, embora não soube dar conta se havia algum tipo de relação entre a Igreja Tokoista e “a sociedade tradicional”, constatou que Toko era constantemente atacado pelos “chefes tradicionais” que o acusavam de incitar os jovens a abandonar “os usos e costumes sociais”.²⁴³ De certa forma o autor apresenta um separador concreto que pode ter rompido as duas realidades sociais. Entretanto, deve-se considerar que a organização tokoista, baseada no sistema de poder dos mais “velhos,” apresentava a consolidação de um cristianismo africano que esteve para além da concepção ideológica redutora colonial, pois, a lógica de sua missão pode ter sido, tal qual aponta Matumona, que as igrejas autóctones quiseram libertar a sua forma religiosa do “racismo e da dominação colonial” o qual, procurava afastar “os africanos da história,” e, ao assumirem “os elementos e doutrinas da Bíblia” suplantavam “a pregação missionária” europeia que apresentou um cristianismo “integrado na ordem colonial”.²⁴⁴ Acrescenta o autor, que as igrejas autóctones libertavam os homens e mulheres africanos do cristianismo colonial, recuperando-lhes a dignidade e “respondendo aos grandes desafios” que os missionários não foram capazes de superar.²⁴⁵

Conforme a reflexão de Matumona, pode-se considerar, que ao estruturar a sua igreja recorrendo e adaptando aparelhos do sistema político da sociedade kongo, reproduzindo-a nos espaços dominados pelo poder ideológico de domínio colonial, Toko proclamava a denominada “teologia africana,”²⁴⁶ libertando o cristianismo em Angola da tutela colonial, o qual foi empregado como “a religião de domínio ocidental.”²⁴⁷ Nesse sentido que se deve compreender a

²⁴³ José J. Gonçalves, “O tocoismo perante a sociedade angolana” p. 685. Entre outros costumes, Gonçalves aponta o abandono da indumentária tradicional, o alambamento, a circuncisão e o abandono das mulheres de transportarem os filhos nas costas. A pertinência dessa observação faz mais sentido se esses jovens pertenciam e residiam nas zonas rurais pois, os residentes dos centros urbanos poderiam já ter adoptado o padrão de comportamento europeu. Em seu estudo, Balandier afirma que nenhum líder das “Igrejas Independentes” foi “objecto de abandono do cultos aos ancestrais”. Balandier Op. Cit., p. 429.

²⁴⁴ Matumona, Op. Cit., p. 109.

²⁴⁵ Idem, *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 103.

²⁴⁷ *Ibidem*.

“emergência e a necessidade da independência religiosa”²⁴⁸ que se deu, tanto no Kongo como em Angola. No último caso, pode considerar-se que, a representação do poder simbólico ancestral foi a transformação dos espaços tokoistas em “classes”, substituindo a velha noção de tribo no sentido de organização social, onde, o reconhecimento desses espaços convergiria na identificação dos seus associados tendo, ainda, a função de reconhecimento das preocupações, angústias e desejos que através do cristianismo autóctone se afirmavam enquanto sujeitos pertencentes de um sistema social de parentesco e de identidade. Conforme refere Balandier, ao “levar o conhecimento bíblico para além das fronteiras étnicas” as igrejas autóctones proporcionaram “às populações o significado de unidade”.²⁴⁹ Desse modo, traçavam “novas relações sociais além do quadro limitado da tribo”.²⁵⁰ Na Igreja Tokoista, a autoridade dos “mais velhos”, tal qual na organização sócio político do passado se perpetua na estrutura da igreja pelos “anciãos”, representados como os guardiões dos valores culturais e identitários,²⁵¹ caracterizando e consolidando a permanência da memória ancestral na longa duração.²⁵²

Desse modo, percebe-se que a soberania de um conjunto forte de pessoas, tanto os “doze anciãos” representantes da sacralização das kanda no antigo Reino do Kongo, como dos povos bíblicos, tais como, os doze reis no Antigo Testamento²⁵³ ou os doze apóstolos escolhidos por Cristo no Novo Testamento²⁵⁴, na comunidade Tokoista, esses doze homens também representaram a sua igreja intitulados como “os doze mais velhos” os quais, possivelmente, seriam responsáveis pela afirmação da Igreja Cristã Tokoista em África. Nesse sentido, a continuidade ancestral, seja fundada na Bíblia, seja na ancestralidade kongo, serviu de referência para a importância dada a doze homens que se fizeram representar em tempos e espaços diferentes.²⁵⁵ Na ancestralidade bíblica (A. T.) e antigo Reino do Kongo, a organização social das “tribos” e

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 109.

²⁴⁹ Balandier, *Sociologie actuelle de L'Afrique*....Op. Cit., p. 427.

²⁵⁰ *Idem*, *Ibidem*.

²⁵¹ PAXE, *Op. Cit.*, p. 59.

²⁵² Essa memória ancestral se confunde com a ancestralidade bíblica que, reconhecida na igreja, afirmava a teologia africana.

²⁵³ Embora Toko desconsiderar que a construção da sua igreja foi baseada num sistema de tribos, ressalta-se que, o reino citado na ancestralidade bíblica, de acordo com o Livro dos Génesis do Antigo Testamento, refere-se à organização familiar do patriarca ancestral Jacob, posteriormente baptizado por Israel, o qual deu origem as “doze tribos”, cada uma dedicada aos seus doze filhos que, supostamente, cada tribo recebeu o nome de cada um desses doze filhos, netos de Abraão, o pai de Jacob ou Israel. Cf.: José Augusto Ramos (coord. Herculano Alves), “Livro dos Génesis (A.T.)”, *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Difusora Bíblica, 2002.

²⁵⁴ Tal como as “doze tribos” do A. Testamento dariam continuidade a ancestralidade de Jacob (Israel), os doze discípulos no N. Testamento foram designados apóstolos por Jesus Cristo, os quais foram incumbidos de difundir os seus ensinamentos por longas gerações da Era Cristã. Cf.: *Idem*, *Ibidem*. Mateus (N. T).

²⁵⁵ Conforme Balandier, os homens situados num mesmo quadro genealógico, em que se encontra o antepassado de referência, determina a envergadura linhageira. Cf.: Georges Balandier, *Antropologia Política*, 2ª ed., Lisboa, Ed. 70, 1987, p. 61.

“makanda” se deu pelo sistema de clãs e linhagens.²⁵⁶ Contudo na Igreja Tokoista essa política de organização social foi atribuída ao sistema moderno de “classes” com sentido de que todos os adeptos faziam parte de uma mesma rede familiar que se ligavam através dos vários grupos, como referido anteriormente, o método de classes pode ter sido a referência que Toko apreendeu da missão Metodista Episcopal para a organização da comunidade de agregação familiar e sua lógica identitária.

A relação que aqui se apresenta dessas duas realidades, para além de revelar a identidade kongo aferida na Igreja Tokoista tem, também, o objectivo de levantar um factor importante da questão relacionada às abordagens históricas sob a óptica do colonizador, que procurou apresentar o movimento tokoista com tendência em dar continuidade aos movimentos religiosos como do antonianismo de Kimpa Vita no século XVIII, e o kimbanguismo no princípio do século XX, de restaurar o antigo reino do Kongo.²⁵⁷

À luz do pensamento historiográfico de Elikia M'Bokolo acerca da História de África construída por autores que apresentaram uma historiografia parcial ao “triunfalismo da ideologia imperial portuguesa” a qual, rompida por pesquisadores mais interessados nos estudos centrados na História do Kongo e seu próprio reino,²⁵⁸ persiste nas abordagens de factos importantes do período colonial. Ao relacionar o modo de construção da organização do movimento tokoista ao sistema social e político do antigo reino do Kongo, ainda não corrompido por influências europeias, verifica-se que a mesma tendência historiográfica colonialista evoca o percurso de construção tokoista como objecto de análise redutora sob a luz dos conflitos coloniais entre os bakongo e os portugueses. Se houve um separador histórico, este só foi definido como um sistema cosmogónico em que foi recriada a leitura dos mitos e do imaginário como forma de organização social bakongo, deformadora dos factos acerca do movimento tokoista que foi considerado como “profético messiânico” que estaria à espera de um “Cristo negro salvador de África.”²⁵⁹ Ainda, sob a forma de estigma redutor, foi comparado com os povos de Israel do Velho Testamento no sentido da espera pela terra prometida. Nesta mesma esteira de adjectivos, a riqueza do processo de construção tokoista e todo o contexto religioso autóctone, foram enquadrados no contexto social religioso como, *nativismo* e *sincretismo*²⁶⁰ sendo sua forma de expressão nivelada à categoria “sincretismo cristão-africano” considerado como: “religiosos pela sua forma e

²⁵⁶ Augé afirma que os sistemas de aparelhos ideológicos baseados numa estrutura hierárquica permitiram que as sociedades de linhagem funcionassem e se reproduzissem. Augé, Op. Cit.

²⁵⁷ Sobre o antonianismo ver: Eduardo dos Santos, *O Antonianismo: uma página do Antigo Reino do Congo*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1971; Fernando Campos, “O Rei D. Pedro IV NE NSAMU A MBemba e a unidade do Congo”, *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, nº. 20-21, São Paulo, USP, 1997/1998, pp. 305-375, disponível em casadasafricanas.or.br. e Vainfas e Sousa e Melo, Op. Cit.

²⁵⁸ M'Bokolo, Op. Cit, pp. 180-181.

²⁵⁹ A. Gromiko, *AS Religiões da África – Tradicionais e Sincréticas*, Moscovo, Ed. Progresso, 1987, p. 237.

²⁶⁰ Idem, *Ibidem*, p. 241.

anticolonialistas quanto a sua orientação. O Cristo preto contra o Diabo Branco – eis a sua essência”.²⁶¹ Esse facto explica a necessidade de abordagens reais levantadas por M'Bokolo acerca das dinâmicas africanas para se definir os percursos de sua história, como se deram e como se relacionaram.

Exterior a toda esta querela historiográfica, do ponto de vista antropológico, Augé considera que os africanos tiveram desse sistema de poder ideológico de dominação, uma reacção criativa, mesmo que o cristianismo tenha sido a maior prova de força do poder colonial.²⁶² Acrescenta ainda que “a reacção foi a de compreender as teorias, simbologias, religiões e ensaios ideológicos” em que, a existência do cristianismo se tornou na verdade essencial.²⁶³ De acordo com Henderson a adopção ao cristianismo pode ser explicado pelo factor cultural uma vez que, entre a cultura bíblica e a cultura bantu havia muitos paralelos, pois, ambas baseavam a vida em comunidade.²⁶⁴ A sociedade africana unia as pessoas através de laços de parentesco e incluía os antepassados como membros respeitados na comunidade.²⁶⁵ Acrescenta ainda, que os cristãos ocidentais pouco se interessavam pelas genealogias do Antigo Testamento em que se fala da descendência de Abraão e nos Evangelhos da descendência de Jesus. Tal como relata o autor, essa genealogia bíblica foi observada pelos angolanos da qual sentiram afinidade entre a cultura bantu e a Bíblia, nas quais, o parentesco mostra ser factor essencial.²⁶⁶ Paradoxalmente, os angolanos foram criticados pelos missionários por prestarem culto aos antepassados mas, pregavam o Evangelho dizendo o que foi dito por Deus: “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob”. Para os missionários, Ele não é [foi?] o Deus dos mortos, mas dos vivos.²⁶⁷

A historiografia colonial diluiu a existência deste sistema de integração, em que só o reconheceram como suporte mágico cosmológico das novas ideologias religiosas africanas deixando de identificar a história genealógica de organização social africana. Ao ramo da literatura antropológica, Lallemand refere que toda sociedade engloba, numa relação conjunta, os sistemas cosmológico e cosmogónico em que, “a dialéctica social define o meio e os traços culturais do grupo que a produziu”.²⁶⁸ Nesse sentido, analisando a forma estruturada da Igreja

²⁶¹ *Ibidem*, p. 280.

²⁶² Augé, *Op. Cit.*

²⁶³ *Idem*, *Ibidem*. Considera-se que o Antigo Testamento foi o ponto de referência linear, no qual os africanos se identificaram assentando as bases das igrejas autóctones cristãs.

²⁶⁴ Henderson, *Op. Cit.*, p. 32.

²⁶⁵ *Idem*, *Ibidem*. Desse modo, pode-se considerar que o Antigo Testamento foi o ponto de referência linear no qual os africanos se identificaram assentando as bases das igrejas autóctones cristãs.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ibidem*, in: N. T. - Mateus, 22;32.

²⁶⁸ LALLEMAND, Lallemand, *A construção do Mundo (Religião, Representações, Ideologia)*, (Dir. Marc Augé), Col. Perspectiva do Homem, Lisboa, Ed. 60, 1974, p. 27 “A construção do mundo...”. A autora conceitua cosmologia e cosmogonia como sistemas que se completam; sendo a primeira um conjunto de crenças e de conhecimentos; a cosmogonia define sob a forma de mitos, as origens dos cosmos e o processo de constituição da sociedade.

Tokoista, pode-se considerar que a concepção política ancestral capacitou o poder político religioso apresentando os africanos como sujeitos de sua própria história.

Se em fins do século XIX houve uma competição pelos territórios africanos, foi em princípios do século XX que esta prática abriu caminhos para a teoria historiográfica que se confunde com as ideologias colonialistas, sem contudo distinguirem as formas empregadas pelo sistema de poder e o sistema de reacção.²⁶⁹ Apenas reafirmaram o sistema de poder colonial sobre as representações africanas. Essa forma de articulação, Chartier define como problema para historiografia pelas opções intelectuais e posição social, que sem redução determinista, podem ser compreendidas, como as relações entre sistemas de crenças, de valores e de representações, por um lado, e de pertenças sociais por outro.²⁷⁰ Mas, no caso específico, pode-se acrescentar a expressão do mesmo autor que, podem ser vistos como num mesmo “fogo subtil de apropriação de reempregos e de desvio, do qual se apoiaram”.²⁷¹

Numa inversão de sentidos tornaram a cultura africana, como a “cultura do folclore” que lhes sustentaram as bases conceptuais, descrevendo-a como se fosse a “cultura popular da praça”.²⁷² O exemplo, neste contexto de subjectividade, a cultura do mito sobrepôs a cultura real. Silva Cunha em 1956 fez uma alusão à Igreja Tokoista de que, aparentemente se apresentava socialmente útil porque incitava os seus adeptos a valorização pessoal e ao acatamento da disciplina social vigente. Embora considerasse que “duma doutrina de revolta contra o domínio do branco o que visavam fundamentalmente é [era] materializar o sonho da África para os africanos”.²⁷³ Essa mesma menção deu-se nos relatos do regente Faria, do Concelho de Moçâmedes:

[...] ao Simão Toko não lhe foi difícil conquistar auditórios, tanto mais que surgiu como um profeta em Israel [...] um profeta de Cristo que veio redimir a sua raça profanada com o convívio do branco. Dizem que a Bíblia dos brancos está incompleta, e que Jesus voltará à terra mas sob os traços de um negro, os brancos destruíram-na [...] deixaram de acreditar em Deus e para os castigar vai fazer com que o Salvador torne à terra, mas preto, e para dar aos pretos todos os bens que o mesmo Deus concedeu aos brancos quando acreditavam porém, o segundo nascimento de Jesus, é preciso que o

²⁶⁹ Lévi-Strauss refere que a Ciência torna-se reducionista quando descobre ser possível reduzir fenómenos mais ou menos complexos à ordem inferior mas, para chegar a esta ordem é preciso compreendê-los verificando as suas relações internas, isto é, compreender o sistema original que formam o seu conjunto antes de os conceituarem. Claude Lévi-Strauss, *Op. Cit.*, p. 21.

²⁷⁰ Roger Chartier, *A História Cultural, Entre práticas e Representações*, Lisboa, Ed. Difel, 2002, p. 53.

²⁷¹ *Idem, Ibidem*, p. 56.

²⁷² *Ibidem*. Aqui a metáfora consiste ao emprego que Chartier escreve sobre os sistemas de representações e produções que se cruzam em diferentes formas culturais; uma sobrepondo-se a outra.

²⁷³ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Del Angola, Proc. 731 RS, vol. 1, Luanda, 05 de Outubro de 1961, p. 209.

número de brancos diminua e, para que diminua é preciso que das mulheres brancas nasçam mulatos.²⁷⁴

Pode-se observar que para além do esforço de reduzir o novo credo que ali se estabeleceu, também nota-se a ambiguidade dessas afirmações, pois, se a missão da Igreja Tokoista foi de reconstituir os valores sociais religiosos e identitários, como poderiam os seus adeptos sustentá-la numa ideologia de presságio, como também idealizar uma população miscigenada? Sendo que, de acordo com Bender, os “mestiços” foram fundamentais para a imagem de não racismo dos portugueses.²⁷⁵ A construção ideológica de cunho colonial pode ser confrontada com uma vasta documentação processual do “movimento tokoista” no sentido da verificação do que é mito e o que é verdade, o que para Lévi-Strauss, “devemos encontrar uma ordem por detrás daquilo que nos apresenta como uma desordem”.²⁷⁶

CAPÍTULO 2 - DOCTRINAS E PRÁTICAS TOKOISTAS.

À semelhança de qualquer outra instituição religiosa, a Igreja Tokoista também criou os próprios princípios doutrinários tendo em vista o exercício dos seus fiéis nos diferentes objectivos a alcançar. Tal, como afirma MacGaffey,²⁷⁷ os líderes religiosos, educados na Missão Baptista, basearam os rigores de suas igrejas de acordo com a observação moral protestante. Entretanto, deve-se considerar, também, que a doutrina tokoista resultou da experiência ocorrida em 1949 com a descida do Espírito Santo sobre o grupo em oração, conforme abordado no capítulo anterior.

Conforme aponta Maslow,²⁷⁸ uma ocorrência espiritual pode ser considerada um “encontro com a verdade” por se tratar da percepção de valores religiosos. Fenómeno esse que se verifica ao longo da história do cristianismo, uma experiência singular de contacto com o absoluto, “experiência do ser” e/ou da “revelação”.²⁷⁹ Contudo, acrescenta o mesmo autor, tal contacto deve corresponder a um quadro racional pois, de contrário, pode ser considerado como delírio.²⁸⁰

²⁷⁴ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, P. 1, Palestra de Dutra Faria por radiotelevisão em 13 de Abril de 1959, f. avulsa. Acerca dessa questão, muitos relatórios feitos por agentes coloniais, dão provas de que seus relatos se fundamentavam em suposições. Exemplo disso foi confirmado em 1956 pelo agente da vigilância, Jaime José Oliveira quando afirmou a necessidade de se confirmar a veracidade da seguinte frase feita por tokoistas do Concelho de Uíge: “Angola é nossa. A África é nossa e os brancos vão se embora, ficando as brancas, porque precisamos delas”. AHU/ relatório Uíge, 11 de Março de 1956.

²⁷⁵ Bender, Op. Cit., p. 58.

²⁷⁶ Lévi-Strauss, Op. Cit., p. 22.

²⁷⁷ MacGaffey, Op. Cit.

²⁷⁸ Abraham Maslow, *Religiões, Valores e Experiências Transcendentes*, Nova Iorque, Kappa Delta Pi, 1964. [Apud] Alberoni e Veca, Op. Cit.

²⁷⁹ Idem, *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

Entretanto, na igreja de Simão Gonçalves Toko, essa revelação tornou-se mais do que uma verdade: passou a ser a sua memória em que, a “relembração,” ou lembrar a descida do Espírito Santo manteria, junto dos seus adeptos, o espírito do seu compromisso, prevalecendo a continuidade da missão tokoista.

Acerca desse fenómeno, Thornton afirma que uma revelação não significa uma novidade para os africanos.²⁸¹ Embora para eles, nem todas as manifestações espirituais são consideradas verdadeiras, uma vez, que “pessoas ambiciosas usam como método para alcançar poder e prestígio.”²⁸² A ocorrência da descida do Espírito Santo em Léopoldville, representou a revelação, que para o grupo de Simão Toko pode ter significado um chamamento (presságio), um pedido ou, até mesmo, uma ordem no sentido de compromisso religioso. Embora o evento ocorrido tenha caracterizado a sustentação do encontro com o Supremo, importa ressaltar que, o próprio Simão Toko declarou não ter recebido nenhuma inspiração directa de Deus e que, sobre ele “nunca tinha descido o Espírito Santo.”²⁸³ Por se tratar de uma entrevista, possivelmente Toko se resguardou de tal facto de forma a proteger a sua igreja das perseguições que vivia pois, conforme as narrativas sobre a pessoa de Toko, em 1935, Deus em espírito lhe apareceu prevenindo-o da missão de evangelizar em África.²⁸⁴

Contudo, quando ocorrido a “revelação” e face à agitação causada no grupo, Simão Toko, apoia-se no trecho bíblico em Joel (A.T) Cap. III, v. 28 - “[*derramai meu espírito sobre toda a humanidade. Os vossos filhos e vossas filhas profetizarão . Os vossos homens idosos terão sonhos e os vossos mancebos terão visões*”²⁸⁵ – demonstrando o que caracterizava a profecia de Joel no A. Testamento, como sendo a revelação que o grupo havia recebido e da qual devia dar testemunho, conforme o pedido feito por Toko no Congresso de 1946 no Kongo, referido no primeiro capítulo.

Como pode-se perceber, o facto tornou-se o âmago da igreja tokoista. O seu valor religioso, foi [é] conservado no tabernáculo, local onde habita a espiritualidade inviolável da igreja, que nesse caso, resguarda a memória daquele momento e lugar,²⁸⁶ onde procura-se da

²⁸¹ John Thornton, *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico 1400 – 1800*, 6ª ed., Rio de Janeiro, Elsevier, 2004, p. 317.

²⁸² Idem, Ibidem.

²⁸³ AHU/Fundo Ministério do Ultramar/ MG//GNP/020/Pt.1 entrevista concedida por Simão Toko a Jhon Cook (Testemunha de Jeová), Ponta Albina em 1957, folha 151. De acordo com a argumentação bíblica, no Antigo Testamento, o termo espírito é apresentado de forma ambígua: servia para indicar o vento porque não tinha consistência, mas, também, era entendido como a potência divina que Deus enviava sobre algumas pessoas através das quais interviam na história dos homens daquele tempo. Em Cor. 1;25, o crente apenas vê um sinal do Espírito. Cf.: *Christos: Enciclopédia do cristianismo*, (coord.) José Policarpo, Lisboa, Ed. Verbo, 2004, p. 328.

²⁸⁴ Pedro Santos Agostinho, Op. Cit., p. 42.

²⁸⁵ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Doc. Avulso de nº. 148 – Depoimento de Luvualo David, Luanda, f. 3.

²⁸⁶ Assim como é lembrada pelas igrejas cristãs ocidentais, o dia de Pentecostes (descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo), como dia que deu-se a origem da Igreja Cristã, na Igreja Tokoista também é lembrado o mesmo evento em que se verifica a confirmação do “Movimento” de Simão Toko em uma igreja cristã. Sobre Pentecostes ver: Êxodo 23, 14 e Actos dos Apóstolos 2, 1-13.

mesma forma, manter o seu sentido por meio dos vaticínios, os quais, os vates (anciãos e conselheiros com dons espirituais), recebem e transmitem outras revelações que vão direccionando a igreja. Para além de abrigar a simbologia do sagrado, o tabernáculo é também o espaço em que se realiza os exercícios espirituais que para além dos vaticínios “efectua-se tratamentos espirituais aos doentes, confissão de pecados dos novos conversos,” representação de recém nascidos de famílias tokoistas.²⁸⁷

2.1. Os mandamentos tokoistas como práticas quotidianas.

No sentido de dar seguimento àquele compromisso espiritual houve a necessidade de estabelecer regras direccionadas à funcionalidade da nova entidade religiosa. Em 27 de Julho de 1950, o dirigente Afonso Nti da Silva do povoado Sadi, em Maquela do Zombo, numa carta dirigida a Simão Toko, prescreveu um regulamento como sendo *Ordens Permanentes de Jesus Cristo em África*.²⁸⁸ As leis assim definidas tornaram-se no princípio dogmático em que se baseava a nova igreja, de acordo com o entendimento que faziam das leis bíblicas e como modelo de comportamento daqueles que viriam a ser adeptos tokoistas. Nti da Silva escreveu:

1º Se alguém for castigado por um branco ou pessoa qualquer deve pedir perdão e não revoltar-se para dar respeito ao nosso serviço; 2º O homem deve trabalhar os seus trabalhos sem enfraquecer; 3º Se alguém da terra o desprezar ou descompor não liga nada, nem responder, somente rezar por Deus; 4º se alguém quiser escrever em qualquer lado as suas cartas, têm que ser vistas por toda a gente da religião; 5º Todos que têm a sua roupa não pode andar suja, nem descalço quando saem para passeio; 6º Quando pretende sair ao grupo para ir fazer compras nas lojas, nunca pode entrar todo junto, entrem de cada vez três pessoas; 7º Tem direito os dirigentes a conferência umas com as outras; 8º Modos como podem as mulheres viverem em suas casas: Não podem faltar lenços na cabeça a todas as horas; As casas de habitação têm de ser sempre a limpeza necessária, principalmente nas sextas-feiras têm de ser lavadas com água, atirarem todos as coisas para o sol; 11º Os pecadores devem ser punidos com a pena de usarem pano preto (para distinguir no meio dos outros crentes); 12º Antes de entrarem na reza devem primeiro lavar a boca ou tomar banho; 13º Respeito que as mulheres devem usar nas suas casas e na sua vida privada: cumprirem as ordens dos seus maridos na vida particular; 14º Todos crentes da religião devem usar tecidos brancos.²⁸⁹

Observa-se que o regulamento, que servia de base à nova Igreja, se fundamentava nos valores morais de compromisso religioso como também, de regras de conduta pessoal e social. Deste modo, o aderente estaria submetido à obediência do modo rígido de valores que, para além de regular o quotidiano dos adeptos, tencionava uniformizar a rotina diária dos povoados, seja no zelo espiritual, seja no zelo da vida comum, individual e colectiva. Apesar de apresentar estas

²⁸⁷ Pedro Santos Agostinho, Op. Cit., p. 109. O acto da confissão foi adoptado ao longo do desenvolvimento da igreja. Tal como relatado por Finda, no princípio não se usava a confissão.

²⁸⁸ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 15.45.A/NT 2105, Maquela do Zombo, 29 de Junho de 1955, p.595.

²⁸⁹ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 15.45, p. 595.

regras como princípio psicossocial de “homem novo”, o seu conteúdo divergia de tal propósito, pois, apesar da ideia da espiritualidade tokoista se fundamentar no ideal de libertação espiritual, os adeptos continuariam compelidos a obedecer às regras morais civilizadoras do Estado colonial.

Em 1963, quando Simão Toko reformulou a estrutura da igreja inovou também as regras e regulamentos existentes apresentando-os compilados na forma de impressão com o nome de *Regral Tokoista* (Ilustração 1). Este *Regral* funcionaria como um conjunto dogmático igualando a igreja como uma instituição em conformidade com as demais instituições religiosas cristãs.

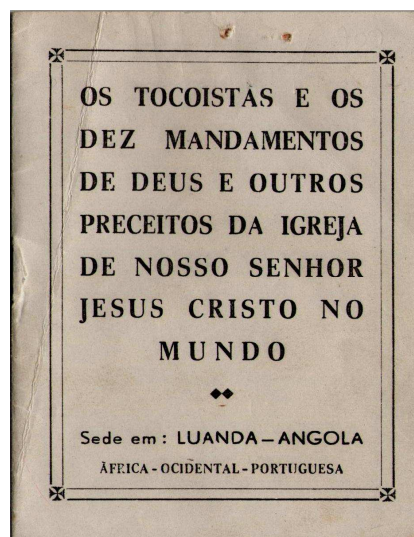


Ilustração 1²⁹⁰ – *Regral Tokoista*
Com carimbo da Igreja no verso do objecto,
Datado em 1963.

De acordo com os seus objectivos doutrinários, Toko inscreveu os preceitos da sua igreja ajustando-os aos mandamentos bíblicos e às leis civis. Com esse sentido, determina o *Regral Tokoista*:

1º. Não terás outros “deuses” diante de mim; 2º. Não farás para ti imagem de escultura...não se curvarás nem a servirás; 3º. Não tomarás o nome do teu Deus em vão; 4º. Lembra-te do dia do sábado para o santificar; 5º. Honra a teu pai e a tua mãe para que se prolongue os teus dias; 6º. Não matarás; 7º. Não adulterarás; 8º. Não furtarás; 9º. Não dirás falso testemunho contra o teu próximo; 10º. Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo.

Outros preceitos da Igreja,

1º. Obedecer e respeitar as autoridades e a Bandeira Nacional; 2º. Obedecer e respeitar os patrões; 3º. Respeitar toda a gente, não restituir o mal àqueles que nos queiram perseguir por amor ao Evangelho de Cristo; 4º. Defender a Pátria contra os inimigos que procuram atacar-nos; 5º. Não filiar-se ao lado da U.P.A., e nem em qualquer outro partido político que não seja verdadeiramente

²⁹⁰AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Doc. 25, O *Regral* apresentava os mandamentos da igreja, baseados nos “Dez Mandamentos da Tábua de Moisés” (Leis do Antigo Testamento Êxodo: 20:3-17 e Deuteronômio 5:7-21) ponderados com outros preceitos também de ordem social.

cristão; 6º. Pagar os impostos, porque o próprio Cristo também pagou o seu imposto; 7º. Visitar os enfermos e os desamparados; 8º. Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

A Bem da Igreja,
O Dirigente Simão Gonçalves Tôco,
Luanda, 1963.²⁹¹

Embora fosse este Regral de orientação bíblica, as suas normas, tal como impunha as primeiras regras, ultrapassavam o contexto religioso da igreja para a orientação da vida social. Como pode-se observar, ao acrescentar outros preceitos ao *Regral*, Toko poderia ter cercado a possibilidade de seus adeptos não descurassem das regras civis instaladas de modo que os obrigavam a corresponderem às leis coloniais. Mas, também, com este método sócio religioso, os adeptos tokoistas se reconheciam como pertencentes a todos os aspectos da vida em sociedade, salvaguardados pela orientação assistida pela igreja. Contudo, este reconhecimento de associação dependeu das normas e valores, os quais, se subordinavam tanto ao interesse individual, como aos interesses do conjunto religioso. Desse modo, compreende-se que a partilha dos valores doutrinários éticos e das obrigações morais se tornou importante para a legitimidade da igreja e para confiança mútua de interação global entre seus associados.

Verifica-se que a organização Tokoista e a sua estruturação hierárquica se basearam nas tradições do espaço Kongo porém, percebe-se que foram elaboradas tendo em consideração um novo enquadramento social e religioso, concordante com a realidade onde agora se movia. É de salientar que, Simão Toko, ao inscrever normas sociais e éticas no Regral Tokoista iria impedir que seus fiéis aderissem às ideologias nacionalistas e a veiculassem na nova religião pois, a obediência aos preceitos tokoistas sobrepujaram-se a quaisquer outras militâncias.

Ao acrescentar valores cívicos morais às novas leis, Simão Toko inseriu a sua igreja no contexto social, e desse modo, o Regral afigurava-se como estatuto simbólico da Igreja, tal como Chartier define o impacto da visão sobre o objecto impresso.²⁹² Se, por um lado, a estrutura organizativa da igreja mantinha os valores ancestrais, por outro, as “leis tokoistas” fragmentavam a “tradição” religiosa, em que Toko elegia os mandamentos bíblicos como sustentação e autoridade da sua igreja, uma vez que, a sua doutrina se esbarrava com as questões culturais, sejam elas a feitiçaria e a poligamia. Neste sentido, demonstrava ser a ruptura com os hábitos sociais anteriores, revelando a aceitação dos paradigmas ocidentais no que confere à conduta dos

²⁹¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20 Pt. 2, 2/65. Os preceitos que completam os mandamentos da Doutrina Tokoista estão relacionados de acordo com o trecho bíblicos no Novo Testamento tais como: o 1º. Contido em Mateus 22:36-40; Marcos 12:28-31; Lucas 10:25-27; o 2º. Contido em I Timóteo 6:1-2; o 6º; em Mateus 17:24-27; e o 8º; em Marcos 12:31. Cf.: ALVES, Herculano (coord.), “Novo Testamento”, *Bíblia Sagrada - Para o Terceiro Milénio da Encarnação*, Lisboa, Difusora Bíblica, 2002.

²⁹² Roger Chartier, *As utilizações do objecto impresso*, Lisboa, Difel, 1984, p. 189.

homens, pois, conforme Toko explicou, “a sua doutrina não diferia da dos protestantes por que também ensinava a Bíblia”.²⁹³ Desse modo, compreende-se que o regimento da sua igreja foi determinado pela referência dada pelos textos bíblicos, onde, o conteúdo deles extraídos, tornaram-se essencialmente em leis, sendo estas elaboradas no decurso dos tempos da vida dos homens crentes, originando a multiplicidade de concepções religiosas de diferentes modalidades que “reclamam deste património doutrinal comum”.²⁹⁴

2.2. Iniciação tokoista: formas de conversão e sua simbologia.

Conforme referido anteriormente e, tal como O’Dea escreve, “a religião transcende as práticas quotidianas”²⁹⁵, entretanto, Bastide ressalta a necessidade da conversão pois é este o elemento fundamental da actividade religiosa e onde reside o juízo da realidade e valorização daquilo em que se pode acreditar.²⁹⁶ Acrescenta o autor que a conversão substitui a personalidade anterior por uma nova, caracterizada de acordo com a crença concebida sendo, neste caso, o protestantismo vinculado à ancestralidade bíblica foi favorecedor à conversão dos africanos ao cristianismo protestante.²⁹⁷

A conversão à Igreja Tokoista constituiu-se no pilar fundamental para que o aderente fosse considerado pertencente ao seu meio religioso. De acordo com o Auto de Averiguação de 1957 do Posto do Bungo, em Luanda, alguns membros explicavam que só depois de catequizados e de terem recebido o “espírito” poderiam pertencer à Igreja de Simão Toko.²⁹⁸ À medida que a igreja agregava os seus adeptos a partir da conversão, a sua doutrina se afirmava, promovendo e instalando os seus valores, influenciados pelo entusiasmo místico cristão do recebimento do Espírito Santo.²⁹⁹ O evento de 1949 passou a significar a importância da conversão. O testemunho de tal fenómeno tornou-se obrigatório pelo qual o convertido se fazia pertencer à congregação. Nesse caso, a conversão significava “receber o Espírito Santo”. De acordo com o Ofício 6/SS/957, em regiões diferentes muitas populações eram convencidas a se converterem por pessoas que tomavam os preceitos de Toko como uma doutrina obrigatória a ser seguida de modo a transformarem a pessoa de Toko num verdadeiro profeta que surgiu para redenção destas

²⁹³Cunha, Op. Cit., p. 333.

²⁹⁴José Policápio, *Christos: enciclopédia do cristianismo*, Lisboa, Verbo, 2004, P. 233.

²⁹⁵Thomas F. O’Dea, *Sociologia da Religião*, São Paulo, Pioneira, 1969, p. 99.

²⁹⁶Georges Bastide, *A Conversão Espiritual*, Lisboa, Ed. Luz, 1963, p. 15.

²⁹⁷Idem, *Ibidem*, p. 22.

²⁹⁸ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46.A, Tocoismo, NT/2105, Relatório de Informação anexado ao Ofício nº. 6/SS/957, 9 de Abril de 1957, p. 557 e 558. Por ser um documento de apreciação administrativa, não deixou de destacar o repúdio colonial ao condutor espiritual da igreja de Simão Toko de que, “a evolução do feiticismo na religião do toco é por ser o Espírito Santo o novo feitiço que os indígenas obedecem [...]”.

²⁹⁹Bastide, *O problema da Vida Mística*, Lisboa, Ed. Europa-América, s/d, p. 13. Ver também: Robin Horton, *Patterns of thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University, 1997.

populações, onde as orações eram pregadas em nome de uma santa trindade na qual Toko fazia parte. Após as orações completavam: “em nome do Espírito Santo, Simão Toco e o Profeta Daniel” (Antigo Testamento).³⁰⁰

A base formal de conversão dava-se por meio de um processo específico de conversão, como foi o exemplo de Vila Carmona em 1954, em que, o processo de iniciação se constituía pela divisão de dois grupos: os dos convertidos e não convertidos e, entre estes, havia um espaço destinado à conversão onde fluíam os recém-chegados.³⁰¹ Segundo relatos de Março do mesmo ano do converso António Manuel, era dado qualquer excitante ao iniciante e “este logo punha-se [...] em convulsões estranhas pedindo a presença de Deus e a Luz, pouco a pouco, acalmava e os dirigentes da cerimónia o declarava convertido.”³⁰² Estes episódios não se limitavam apenas a estes contorcionismos. O quadro deste ritual se estendia por um tempo mais duradouro. Segundo o tokoista Manuel Dias, em alguns casos, cujas convulsões demoravam mais tempo a passar o efeito da bebida devido o “perdão que demorava a ser concedido”.³⁰³

Embora a conversão significasse obediência à doutrina e abandono das crenças anteriores, muitos adeptos a concebiam de acordo com as suas necessidades individuais. Como consta na carta do adepto Zola David em 1959, para além da iniciação e orações, homens e mulheres procuravam a igreja para encontrar soluções das mazelas da vida: “ [...] pediam ao Mvuluzi [Nvuluji]³⁰⁴ as bênçãos de toda a qualidade, libertação do kindoki (ndoki - feitiço), conhecimento de quem fez [faiza] o feitiço, lançamento de sortilégios na canda ou família”.³⁰⁵ Desse modo, percebe-se que as práticas exercidas pelos conversos divergiam da doutrina imposta por Toko pois, mantinham o sentido das crenças anteriores, as quais, íntimas e individuais, eram conjugadas com o exercício cristão de forma a condizer com os valores culturais das vivências anteriores.

As várias interpretações podem ser confirmadas como no exemplo da carta do tokoista Paulo Bunga, escrita em 1957, que demonstra a espiritualidade identificada na representação do adepto, sua forma de adaptação social e religiosa após a conversão. Em seu relato, Bunga explica

³⁰⁰ ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46A, Tocoismo, NT. 2105, Autos de Pergunta, Luanda, de Abril de 1957, p. 563.

³⁰¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, informações contidas no Ofício de nº 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956.

³⁰² AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 1, Doc. Avulso, Ofício nº 9/956, Autos de Pergunta, Distrito do Congo, 07 de Março de 1964. Por ser um período de grande pressão social em Angola, nos relatórios da vigilância da PIDE foram por vezes repetidos em vários concelhos da colónia com a mesma questão apresentada de formas diferentes, tornando assim, difícil a especificidade dos relatos.

³⁰³ AHU/MU/GM/GNP/ Série 20, Doc. Avulso nº 34, Dossiê Mapapa, 07 de Junho de 1951, p. 4.

³⁰⁴ A grafia Nvuluji escrita na língua kikongo tem o sentido aplicado ao excerto como o Criador, Deus, Cristo sendo proclamado com o mesmo valor de redentor. Cf.: *Dicionário complementar Português-kimbundu-kikongo: línguas nativas do centro e norte de Angola*, António S. Maia (org.), Luanda, Ed. Missões, 1964.

³⁰⁵ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 1, Doc. avulso nº 34, Dossiê Mapapa, 07 de Junho de 1951, p. 4.

que no seu tempo “não se trabalhava durante três dias a fim de receber o espírito”.³⁰⁶ A este propósito, Durkheim explica que, o estado de vigilância da espera do espírito é um fenómeno comum em grupos em que a crença vivida no colectivo resulta daquilo que é transmitido, recebido e adaptado num dado meio social.³⁰⁷ Desse modo, os dirigentes encarregavam-se do ensinamento das rotinas entre o meio religioso e social colectivo. O declarante tokoista Messenibo, em seu depoimento no Auto de averiguação de 1952 (Icoca), relatou que o “chefe Lavu ensinou que não trabalhasse (adeptos de Icoca) aos domingos, quarta e sextas, devendo rezar nesses dias de manhã e de tarde”.³⁰⁸ Em cumprimento das ordens de alguns chefes da Igreja, os adeptos deixavam de ser trabalhadores colonizados para seguirem o destino de novos cristãos com outras regras – as religiosas.

A conversão interpretada por alguns conversos afectou as leis laborais vigentes. Em muitos casos, o adepto a via, tal como aludido no mesmo relatório, “libertadora das suas obrigações de agentes activos na província”.³⁰⁹ Após convertidos, abandonavam os postos de trabalho, não apenas por contestação mas, também, como resultado da inércia momentânea em que aguardavam a transformação das suas vidas. O distanciamento da realidade social se tornou mais profundo ao abandonarem o estado servil pois, a partir da adequação religiosa, seriam “direccionados por Deus”.³¹⁰ Deste modo, a acomodação ao sofrimento demonstrava a forma passiva pós conversão.

A falta de interesse pela vida terrena, segundo relatos dos observadores da Colónia, foi que, os comutados “já não queixavam dos brancos que lhes roubaram as lavras pois, não as queriam mais, podendo doá-las aos brancos ou aos mais pobres”,³¹¹ remetendo a Deus as decisões sobre a vida pois, “tudo dependia dele”.³¹² A representação que faziam de um homem novo, libertava-os da condição de homens obedientes às leis coloniais e abrigavam-se no fundamento de que “nada valeria a prisão, porque outros apareciam”.³¹³

³⁰⁶ IANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46A, NT 2105, Relatório de Informação anexado ao Autos de Pergunta, ofício de nº. 6/SS/957, 2ª. Secção Autos de Pergunta, Luanda, 5 de Abril de 1957, p. 543. De acordo com o relatório esse episódio ocorria em várias regiões onde houvesse um grupo tokoista instalado.

³⁰⁷ Emile Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, 2º ed., Lisboa, Pioneira, 1984, p. 31.

³⁰⁸ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, pt. 1, Autos de averiguação, Posto de Icoca, 25 de Julho de 1952.

³⁰⁹ Autos de averiguação, Posto de Icoca, 25 de Julho de 1952.

³¹⁰ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, pt. 1, Relatório anexado ao Ofício de nº 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956.

³¹¹ A razão da passividade e doação das terras, motivadas pela conversão, encobria a contestação dos trabalhadores angolanos que perdiam a posse das suas terras doadas por parentes e das lavras desenvolvidas que, por falta de documentos que comprovasse o direito de propriedade eram-lhes tomadas pelos colonos portugueses. Nos Autos de Perguntas em Luanda, o tokoista Miguel Quimbambo, do povoado Quimbala, Concelho de Negage, relata que em 1950 foi lhe tomado uma lavra de café em Mucaba por um “branco”, o qual, cravou umas “tabuletas” como proprietário, e até 1957, data do interrogatório, continuava em posse do terreno e obtendo os rendimentos das lavras. ANTT/PIDE, Proc. 15.46.A, Ofício de nº 6/SS/957 anexado ao Autos de Perguntas, Luanda, 1 de Abril de 1957, p. 573.

³¹² AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Relatório anexado ao Ofício de nº 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956.

³¹³ AHU/ Série20, Pt. 1, Ofício de nº 9/956.

Mesmo com os constantes desterro, Simão Toko não esteve alheio aos factos ocorridos com a conversão de seus seguidores e, numa carta de 1964, justifica a opressão colonial servindo-se do texto bíblico, a passagem do evangelho de Mateus 10: 27-28:

as cadeias não faltam, nada é estranho, por que Cristo não escondeu nada, [...] pois, deixou tudo escrito o que ocorreria neste mundo. [...] os cristãos sofrem peripécias da vida tal e qual o sofrimento dos profetas já mortos.³¹⁴

Como pode-se observar, Toko fazia um paralelismo entre a sua igreja e o que estava escrito na Bíblia. Relacionava a conversão religiosa aos factos bíblicos onde, o êxodo e o exílio dos povos escolhidos por Deus, serviam de exemplos para o dirigente explicar o sofrimento humano em sua caminhada na terra.³¹⁵ Embora a exemplificação bíblica tivesse o objectivo de transmitir o conhecimento para a conversão ao tokoísmo, os convertidos compreendiam-na como apanágio do sofrimento. Nesse sentido, para Toko, “nem todos são chamados para a evangelização” pois, segundo o dirigente, faltava algo aos prosélitos que os fizessem compreender o sentido da conversão à doutrina da sua igreja.³¹⁶ Em outra carta escrita em 1963, dizia que, “o bom cristão neste mundo sempre tem de sofrer como ele próprio, o nosso Senhor Jesus Cristo sofreu”.³¹⁷ Toko reverteu para a sua igreja esta memória do sofrimento como atitude de conversão ao cristianismo. Desse modo para ser um verdadeiro cristão, os membros da Igreja Tokoista deveriam aceitar as circunstâncias que a vida lhes impunha pois, segundo o líder religioso, os apóstolos quando receberam o Espírito Santo trabalharam sem descanso na evangelização. Para além de seguirem a doutrina cristã, os convertidos ao tokoísmo deveriam dela dar testemunho e, como peregrinos, caminhar.³¹⁸

2.2.1. Para além da doutrina, os rigores do quotidiano.

Se obedecer as normas tokoistas consistia na interacção do adepto com os moldes cristãos no contexto social, outras regras também foram impostas no conjunto da sua disciplina. Nas reuniões todos deveriam apresentar-se vestidos de branco pois, de acordo com o Reverendo tokoista Simão Vemba, o traje branco significava que “o convertido ao cristianismo abandonava a

³¹⁴ AHU/UM/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, carta anexada ao Ofício de nº 1.446.

³¹⁵ Cf.: Herculano Alves (coord.), “(Antigo Testamento; livro do Pentateuco em Êxodo)”, *Bíblia Sagrada - Para o Terceiro Milénio da Encarnação*, Lisboa, Difusora Bíblica, 2002.

³¹⁶ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Del de Angola, Proc. 731, vol. 1, NT 962, Doc. Avulso, Porto Alexandre, 03 de Abril de 1962, p. 162.

³¹⁷ AHU/Série 20, cópia de carta avulsa, Pt.1,

³¹⁸ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, Doc. 50. Como texto vívido da moral religiosa, Simão Toko indicava aos seus adeptos a leitura do livro “o peregrino” para compreensão do valor do sofrimento humano e sua caminhada a terra. Sobre “o peregrino” ver: Danièle Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertida: a religião em movimento*, Lisboa: Gradiva, 2005.

cegueira espiritual.”³¹⁹ Às mulheres, cabiam os maiores rigores, os quais foram justificados por Toko, como normas do trecho bíblico em Isaías: ³²⁰ “[...] não entrançam o cabelo, nem leva brincos nas orelhas, nem colares e missangas³²¹ no pescoço ou nos rins [...]”.³²² Mas, às mulheres, em particular foi-lhes imposto o uso do lenço na cabeça, facto que contraria a narrativa de Isaías pois, de acordo com o profeta bíblico, “às mulheres de Sião”, às quais se refere, Deus lhes tiraria até o lenço da cabeça.³²³

Através das leituras bíblicas Toko envolvia os seus seguidores nos relatos proféticos, aos quais acrescentava a sua ideologia, formando um elo entre os antepassados bíblicos e a sua comunidade religiosa. Tal procedimento, característico dos fenómenos religiosos, a que Weber chama de “confessional”³²⁴, insere-se no quotidiano da Igreja Tokoista pois, a socialização processa-se segundo as regras e obrigações constantes.

2.3. Os cultos e os ritos: os valores religiosos e as práticas rituais tokoistas.

De acordo com Altuna, um dos aspectos relevantes das sociedades de cultura bantu consiste na forma sistemática de comunicação religiosa em conjunto, em que, a crença e os rituais são partilhados entre os grupos sociais.³²⁵ Desse modo, as acções que ordenavam o corpo religioso tokoista estiveram em complementaridade com o entendimento que os adeptos atribuíam à religiosidade, incrementada de valores culturais mas, com rituais semelhantes aos métodos cristãos. Como já citado no capítulo anterior, ressalta-se que, conforme Durkheim, a perenidade religiosa sobrevive a todas as alterações simbólicas, pois, os sentimentos colectivos restauram o seu sentido por meio de reuniões e congregações, aproximando os aderentes em torno de uma cerimónia que reproduz os sentimentos comuns.³²⁶ Assim, no início da evangelização tokoista, os

³¹⁹ Reverendo Simão Vemba - entrevista concedida em 12 de Agosto de 2011, Lisboa.

³²⁰ Cf.: Herculano Alves, *Op.Cit.*, (Antigo Testamento, livro de Isaías, Cap. 3; vers. 17 a 22).

³²¹ Para etimologia veja: Valdemir Zamparoni, *De Escravo a Cozinheiro*, *Op.Cit.* p. 29; ver também: Português-kimbundu-kikongo: *línguas nativas do centro e norte de Angola*, *Op. Cit.* Ver etimologia completa em: António Hoaiss, *Dicionário Eletrónico Houaiss da Língua Portuguesa*, *Op. Cit.*

³²² ANTT/Fundo/PIDE/DGS, proc. 15.46A, Tocoismo, np. 2105, Relatório de Informação anexado ao Ofício de nº. 081/69/80/1º, Luanda, 9 de Abril de 1951, entrada nº. 95 de 10/04/1951, p. 678, f. 8.

³²³ As narrativas da profecia de Isaías fundamentam-se na vinda do Messias (Salvador). A particularidade da passagem bíblica do Antigo Testamento traduz a especificidade da doutrina da Igreja Tokoista. A primeira metade da profecia trata da purificação de Israel e, nos versículos 17 a 22, do Capítulo 3 fala, especificamente, da purificação das mulheres de Sião, uma região de Jerusalém. A estas seriam retiradas as vestimentas até à cabeça a fim de tornarem-se purificadas. A segunda metade da mesma passagem bíblica proporciona a Toko o ensino, aos seus adeptos, de como encontrar conforto espiritual. Ali, o profeta Isaías, revela o sentido do perdão e da esperança obtido após a purificação da terra prometida. Cf. João Ferreira de Almeida (coord), *A Bíblia Sagrada: Antigo Testamento*, livro de Isaías, Lisboa, Ed. Sociedade Bíblica, 1968.

³²⁴ Weber, *Op. Cit.*, p. 105.

³²⁵ Raul R. A. Altuna, *Op. Cit.*, p. 197.

³²⁶ Emile Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, *Op. Cit.*

dirigentes entrecruzavam os valores religiosos próprios com valores cristãos em que se abria uma nova forma de religiosidade.

2.3.1. O exercício da fé e a convergência religiosa.

Se para os adeptos mais abertos à diversificação da fé, a igreja simbolizava o espaço de associação religiosa, para o dirigente Toko ela significava o espaço de sintonia com o Divino, em que se constata em uma carta de 1953, a sua determinação empregada para os momentos de reflexão religiosa:

[...] é preciso ainda vos lembrades que deveis marcar com os pés o local quando forem orar, sejam nas vossas casas ou outro lugar, apenas três coisas vos devem acompanhar: a Bíblia, o livro de cânticos e um vaso com flores por cima da mesa, no caso de possuíres flores.³²⁷

A descida do Espírito Santo em 25 de Julho de 1949 sobre o grupo tokoista em oração, tornou-se no marco definidor da Igreja Tokoista. Após o fenómeno ocorrido, os encontros se tornaram sagrados, sendo representados por cultos e rituais realizados em espaços fechados ou abertos consoante o número de participantes.³²⁸ Ainda em Léopoldville, com a prisão de Toko, Pululo José, um dos prosélitos do movimento, deu sequência aos encontros que, de forma simples, apenas indicava capítulos da Bíblia como abordagem de um discurso, tal qual, o Cap. XIX; vers. 1-6; Actos do Apóstolos, onde o Apóstolo Paulo encontrou alguns discípulos e perguntou-lhes: “Recebestes o Espírito Santo, quando abraçastes a fé? [...] impôs-lhes as mãos e o Espírito Santo desceu sobre eles e começaram a falar em línguas e a profetizar”.³²⁹ Semelhante ao sentido do acto bíblico, segundo os relatos de adepto Luvualo David,

Pululo olhava firmemente nos olhos dos crentes, que caíam no chão, agitavam os braços e tremiam. Depois olhavam para o céu falando coisas incompreensíveis, parecendo falar línguas estranhas. [...] Por agitarem os braços, começaram a ser conhecidos por mapapas que, em dialecto lingala quer dizer: ter asas para voar, para irem para o céu.³³⁰

³²⁷ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 731 RS, vol.1, NT 962, Del de Angola, 17 de Outubro de 1955.

³²⁸ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Doc. 34, Pt 1.

³²⁹ Os relatos bíblicos indicam os Actos dos Apóstolos como a segunda parte do evangelho de Lucas confiado aos apóstolos que deram os primeiros passos a enunciarem este evangelho à comunidade cristã. Cf.: Herculano Alves, Op. Cit., (Introdução aos Actos dos Apóstolos). Quando da expulsão dos Tokoistas do Kongo para Angola, Pululo Joseph foi desterrado para Cabinda onde deu continuidade ao proselitismo. ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 15.46-A, Tocoismo, NT 2105, p. 101, Luanda, 13 de Maio de 1957.

³³⁰ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 15.46. A, NT/2105, Relatório 1. 105-55, depoimento de Pululo José ou Joseph: p. 107. Bastide cita em Herskovits que, o protestantismo investiu de forma obstinada, o transe nas práticas de conversão dos africanos. Cf. Georges Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, 3ª ed., São Paulo, Ed. Pioneira, 1989, p. 473, in: J. M. Herskovits, *The Myth of the negro past*, Cap. VIII.

Os actos e a perspectiva cristã se confundiam pelo olhar tokoista nos momentos de intensa concentração. Nos relatos do adepto António Manuel, consta que, em 1956, em Vila Carmona (Uíge) em casa de um prosélito:

se encontrava muita gente dentro e fora a olhar para o céu. Por estar presente se pôs a olhar com os olhos bem abertos. Caiu no chão, sentindo calor e pondo-se a confessar os seus pecados, por o Espírito Santo ter entrado no corpo. Estiveram ali três dias a cantar, comer e a ouvir ler a Bíblia. Desde então passou a ser adepto do Toco, visto que os catequistas protestantes andaram a enganar, pois mandavam rezar de olhos fechados para não ver o Espírito Santo [...] que Simão Toco dizia para abrir os olhos quando orassem, por que Jesus olhava para o céu. E os católicos fechavam os olhos enganando a Jesus.³³¹

A realização dos cultos com os olhos abertos partiu da leitura bíblica indicada por Toko, em Mateus, Cap. 13; 16-17, de onde foi baseada a decisão de que nas orações havia acabado “o costume de fechar os olhos para rezar”.³³² Esta determinação fomentou o imaginário tokoista, dando sentido ao que Ginzburg descreve: “a realidade cósmica de proibir olhar para os céus e não conhecer os segredos da natureza, [...] e, à realidade religiosa para não conhecer os segredos de Deus”.³³³ Para Toko, orar com os olhos para o céu, significava descobrir “O Reino de Jeová” o qual, “as nações do mundo não queriam mostrar.”³³⁴ Nesse sentido, foi lhes proibido pelo colonizador de conhecer a religiosidade ocidental, aquela que era a verdade do “branco” tal como relata Margarido: “a verdade do branco sim, era a verdade”.³³⁵ Ao manter os olhos fechados, “eles (os africanos) nunca iriam encontrar a verdade que os brancos escondiam apenas nas leituras mas, em todos os níveis” de dominação dos espaços angolanos.³³⁶

A forma iniciática dos encontros foi ajustada à medida do desenvolvimento da já instituída igreja. De forma ordenada seguia os dias da semana: nas segundas e sextas-feiras, ensaiavam os coros por *naipes* – expressão dada para o conjunto hierárquico de organização. Terças-feiras ensinavam às crianças e catecúmenos que ainda não eram cristãos; quartas, quintas e sábados eram reservados para os maiores encontros, os quais chamavam de “igreja para todos”. O domingo

³³¹ ANTT/Fundo PIDE/DGS, proc. 1825 CI (2), NP/7133-7140, Vol. 1º, ofício 9956.

³³² Conforme carta escrita por Simão Toko em 1954, dirigida ao grupo de Benguela com ordem de encaminhar cópia da respectiva carta às outras regiões. AHU, pt. 1, Doc. 15/55, f. 4.

³³³ Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*, 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 99.

³³⁴ AHU/MU/GM/GNP, Pt. 1, Relatório de viagem a Ponta albina e Baía dos Tigres. Declarações de Simão Gonçalves Toco anexado ao Ofício 55.01.03/2º, 2 de Agosto de 1957.

³³⁵ Alfredo Margarido, “L’Église Toko ... Op. Cit., p. 92.

³³⁶ Idem, *Ibidem*.

considerado especial, apenas os adultos participavam dos cultos e neste dia funcionava a Escola Dominical para os menores.³³⁷

Ao serem designados por cultos passaram da simples interpretação para leituras bíblicas seguidas de cânticos do “hinário.”³³⁸ Conforme os hinos da missão baptista, Toko escrevia-os em português e seus auxiliares traduzia-os para o kikongo, kimbundo e outras línguas locais. Como relatado em 1958 por Luvualo David, o presidente da mesa levantava-se e falava por pouco tempo; apresentava o tema a ser desenvolvido, em seguida destacava o pregador, o qual se aproximava com uma vénia dos outros pastores e, em seguida, dirigia-se para o meio da Igreja. A sua eloquência bíblica deveria ser sem o auxílio de qualquer livro para demonstrar sabedoria religiosa, uma vez que representava a igreja diante da assembleia. A sua exortação era feita em língua kikongo traduzida para português por outro membro que também presidia à mesa.³³⁹ (Ver ilustração 2).

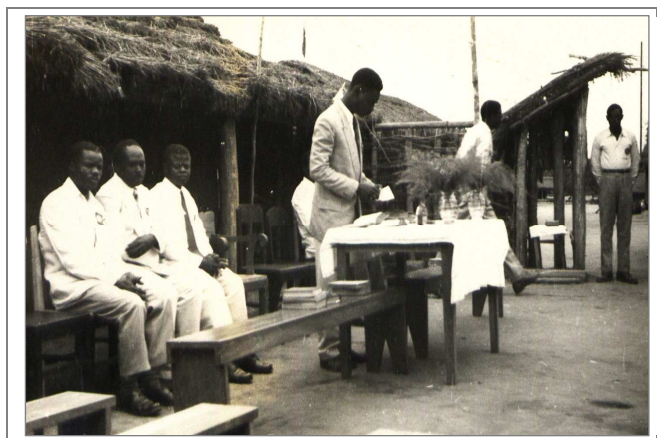


Ilustração 2³⁴⁰ – Culto presidido pelos pastores tokoistas.

A funcionalidade interna dos encontros também perpassava entre os demais adeptos que constituíam a assembleia. A importância da participação colectiva gerava um equilíbrio de integração entre todos os participantes dos cultos. Nas dinâmicas internas, os fiéis com mais

³³⁷ AHU/MUGM/GNP, Ofício nº 2007/65 – Informações contidas no depoimento de Daniel Finda.

³³⁸ O livro de cânticos (hinário) oficial da Igreja Tokoista constitui-se de versos de exaltação a Deus pela promessa da transformação espiritual em África, matizado com os rigores sobre as acções dos homens como é referido no hino “Rei dos céus andará”, estrofe III que: “Feitiçarias eliminará; comércio humano abolirá; enlace ilícito invalidará [...]”. A representação desse verso demonstra a observação tokoista sobre um tempo que ficará como uma memória a ser lembrada em advertência aos seus cristãos. Folheto de nº 32 de 2011.

³³⁹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Doc. Avulso de nº. 148 – Depoimento de Luvualo David, Luanda, f. 4. Para Toko, aqueles que falavam a língua portuguesa tinham maior autoridade nos cultos. Na mesma carta enviada a Benguela em 1954 refere que o uso da língua do português trazia maior número de pessoas para a Igreja. AHU/S 20, Pt.1, Doc. 1/55, f. 4.

³⁴⁰ Documento cedido pelo ANTT, Cota: Arquivo PIDE/DGS, processo nº 15.46. A, Tocoismo, NP/2105, fotograf. nº 234.

capacidade de leitura explicavam aos outros os capítulos da Bíblia.³⁴¹ Segundo David, quando no começo da organização da igreja em 1950, as mulheres não tinham o direito de falar nos cultos pois, não poderiam ser chefes, em conformidade com o que está escrito no trecho bíblico em Coríntios, Cap. XI:³⁴²

Felicito-vos porque em tudo vos lembrais de mim e guardais as tradições, conforme eu vo-las transmiti. Mas quero que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus.³⁴³

Como pode-se observar, as actividades religiosas, em princípio, também tendiam para dois contextos ancestrais, tanto pelos textos bíblicos (A.T) como na “tradição” africana de obediência aos “mais velhos”. O compromisso de seguir a cultura dos antepassados reforçavam a “tradição” social que, para além de serem os homens (os mais velhos) a governar, foi também a estes que toda a comunidade devia obediência. Embora, como já mencionado no capítulo anterior, posteriormente, as mulheres (senhoras, mães) ganharam espaços na direcção com os êxitos da Igreja.³⁴⁴

³⁴¹ As interpretações bíblicas podem significar uma explicação do sobrenatural como fortalecimento de uma religião no aspecto da aprendizagem e continuidade. Sobre leituras bíblicas, interpretação e aprendizagem ver: David Berliner, Ramon Sarró, “On Learning religion: an introduction - Religiões Africanas”. Disponível em: www.ics.ul.pt/instituto. [consu. 18/05/2011.].

³⁴² AHU/MU/GM/GNP, Série 20/Pt. 1, Doc. Avulso de nº. 148.

³⁴³ Herculano Alves, OP, *Cit.*, (1ª Carta aos coríntios - A Assembleia Litúrgica, Cap. 11 vers. 1 à 3)

³⁴⁴ Observa-se que, se antes as mulheres tinham apenas o papel da manutenção familiar, dentro do círculo religioso cristão se desprenderam do sistema anterior e passaram a conjugar a relação com a família e integração com a igreja, na qual, estabeleciam contacto no meio social sendo elas as mais sensíveis à doutrina reguladora da moral e preservação dos valores empregados no modus cristão. Viegas relata que, “as mulheres nas igrejas do Espírito Santo” ocupavam (e ocupam) lugar de destaque, sendo, ainda hoje, depositárias da vida como também reguladoras da preservação da família. Cf.: Fátima Viegas, *A gestão da doença no espaço sócio-cultural e urbano de Luanda: os curandeiros tradicionais e os neo-tradicionais*, Dissertação de Mestrado em Sociologia, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2005, p. 157. Semelhante consideração, Agadjanian ressalta que a participação das mulheres nas igrejas neopentecostais surge como um mecanismo de adaptação à realidade contemporânea dos valores sociais motivados pela mudança hierárquica entre homens e mulheres. Significando também o poder destas mulheres no seio familiar, limitando o domínio total do homem do antigo sistema patriarcal. Victor Agadjanian, *As Igrejas Ziones no espaço sócio cultural de Moçambique urbano (1980 e 1990)*, www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/agadjanian. Pdf.



Ilustração 3³⁴⁵ – Imagem da mesa com o relógio, flores e Bíblias.

Os cultos e outros encontros contemplavam ainda a especificidade das revelações dos “iluminados”. De acordo com relatos, durante as leituras da Bíblia, em especial à noite, acontecia casos de pessoas “iluminadas” chamadas “vates”,³⁴⁶ transmitiam as mensagens espirituais quando recebiam inspiração transcendente. Nas intensas orações entravam em um estado de êxtase espiritual e indicava um capítulo na Bíblia onde encontrava tal alento. O iluminado, cercado por assistentes, revelava as ideias inspiradas, sendo em seguida, levantado em sinal de honra. Mas, na mesma reunião poderia acontecer mais de um caso de “iluminados”, os quais, o “Mpeve a Mvuluzi” (Sopro Divino) influía.³⁴⁷ Embora o documento apresentar os vates como sendo ocorridos nos cultos, posteriormente, com alterações na igreja, passaram a ser realizados nos tabernáculos.

2.3.2. A espiritualidade e cultura social no convívio sócio religioso.

Os cultos não limitavam-se apenas às leituras bíblica, a espiritualidade que deles emanava completava o sentido das orações com o chamado “kembo”(Nkembo, Nkembelar),³⁴⁸ constatado na carta de Miguel S. Cabo Verde escrita em Junho de 1960 para Maria da Cruz: “[...] vou te

³⁴⁵ Documento cedido pelo ANTT, Cota: Arquivo PIDE/DGS, Proc. nº 15.46. A, Tocoismo, NT 2105, fotograf. nº 231.

³⁴⁶ De acordo com os pastores da Igreja Tokoista de Lisboa, os “vates” são pessoas com dons espirituais de grande responsabilidade diante da igreja, mas que, as mensagens recebidas por eles são observadas pelo Concelho da Igreja na veracidade dos factos. Entrevista concedida em 12 de Agosto de 2011.

³⁴⁷ ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46A, Tocoismo, NT. 2105, Relatório de Informação anexado ao Autos de Pergunta, ofício de nº. 6/SS/957, 2ª. Secção do Comando da Polícia de Segurança, 1 de Abril de 1957, Luanda, p. 677, fl. 7. Thornton relata que as revelações podem ser compreendidas em naturezas distintas onde, na filosofia se compreende a natureza do mundo e de seus habitantes; na religião, a percepção dos homens, seus desejos e intenções no sentido de se tornarem obedientes, e ainda, a cosmologia que engloba os dois universos, o visível e o invisível; assim, a partir das revelações que as religiões são formadas e modificadas. Cf.: Thornton, *A África e os africanos*....Op. Cit., p. 316.

³⁴⁸ De acordo com dicionário de língua africana em Angola, o léxico kembo equivale ao verbo dançar e ou festejar. Cf.: *Dicionário complementar*, Português-kimbundu-kikongo, Op. Cit.

contar a notícia de nosso kembo em Luanda as vezes custa a terminar por que o pai (pastor) Cutendana João deixa o povo kemba”.³⁴⁹

De acordo com o Pastor Reverendo Simão Vemba, o kembo é um ritmo angolano considerado como dança espiritual adoptado na Igreja como o momento de louvor e regozijo. Mas, foi proibido nos anos de grande repressão do poder colonial, nos quais, não se permitiam motivos para louvação pois, muitos “irmãos” (tokoistas) estavam presos sob torturas, outros perseguidos e exilados.³⁵⁰ Embora o kembo representava o momento de regozijo e louvor que permeava os cultos e orações, o mesmo não se enquadrava naqueles tempos. O enaltecimento nos cultos era sinónimo de contravenção espiritual na Igreja como consta na carta do adepto Manuel Soares, escrita em 1964: “[...] quando estamos a kemba, o povo assusta e outros perguntam se o pai [Toko] sabe que estamos a kemba depois dos cultos [...]”.³⁵¹ Nesse sentido, o kembo significava proibição mas, com a autorização de um pastor poderia ser realizado e, de acordo com o relato do mesmo adepto, o festejo se estendia até o dia seguinte. Segundo o seu relato “a força do kembo chega dos céus, por isso o povo começa a pedir mais.” A autorização consistia numa relativa liberdade no festejar. Com algumas restrições, o dirigente ordenava que verificassem “a separação entre a carne e o espírito” pois, como refere a carta de Vitorina Sampaio, escrita em 1963 que, “[...] o espírito mau não permiti (permitia) que os filhos de Deus distraia com o kembo mas, para o crente é permitido, porque, o consolador, o Espírito Santo está no meio de nós.”³⁵² As orações permitiam o encontro com o sagrado e a louvação complementava a liturgia que poderia se desenvolver de acordo com o êxtase da exaltação.

2.3.3. Símbolo sagrado: o alimento natural e a sua representação simbólica.

A consonância entre a igreja vinculada ao cristianismo e a sabedoria cultural africana pode ser constatada nas práticas tokoistas. A convenção religiosa entre a acção teórica (os cultos) e a prática ritualista consumava-se no acto do exercício da fé. De acordo com o historiador Caio Boschi, o desenvolvimento de uma cerimónia depende da comunhão fraternal em que, “as necessidades do espírito somam-se às do corpo, sendo, a eucaristia, a assistência material”.³⁵³ Nos relatos de Daniel Finda consta que no início da formação tokoista (1949) não havia confissões

³⁴⁹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, cópia da carta anexada ao Ofício de nº 1447, Secção Central nº 1018, Entrada 663, Lisboa, 03 de Julho de 1964. As confidências entre os adeptos tinham lugar de relevância nas cartas que permitiam contacto dentro e fora das regiões onde se encontravam como moradores e pertencentes da Igreja.

³⁵⁰ Simão Vemba - entrevista concedida em 12 de Agosto de 2011, Lisboa. De acordo com o Reverendo Vemba, os tokoistas mortos por homicídio, para além de ter sido pela polícia colonial, foi também por guerrilheiros da UPA.

³⁵¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, Ofício de nº. 3273, Secção Central nº 972-CI (2), Entrada nº 630, Lisboa, 24 de Junho de 1964.

³⁵² AHU/Série 20, Ofício nº 3273.

³⁵³ Caio C. Boschi, Os leigos e o poder: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais, VIII ed., São Paulo, Ática, 1986, p. 12.

como forma de expiação dos erros para expurgar os males cometidos, mas, tiveram a comunhão como símbolo da aliança com Deus. O acto simbólico da comunhão era consumado pela ingestão de “pão e água” que de acordo com Finda, adoptaram esse método por que “não havia dinheiro para comprar vinho”.³⁵⁴ Nesse sentido, o corpo de Cristo não deixava de ser representado pois, a sua importância revelava-se com o que dispunham os adeptos para consumir a solenidade litúrgica. Embora o factor económico não permitisse cumprir com justeza a simbologia cristã, a criatividade da compreensão transpunha as suas convenções. O objecto sagrado era também representado no ritual de fé pelo consumo da noz de cola como sendo o corpo de Cristo.³⁵⁵ Assim, o fruto, símbolo natural da terra gerava energia física e espiritual e, o seu sentido dual económico garantia o exercício religioso.

Apesar de ter sido a cerimónia da fé, a aliança com Deus, outros actos se faziam necessários à medida do conhecimento bíblico. Como refere António Gonçalves, “os ritos são a forma indispensável para exprimir e solidificar os vínculos, suscitar a partilha de emoções, valorizar certas situações, assegurar e reforçar a coesão social”.³⁵⁶ Em Icoça no início dos anos de 1950, para realizarem rituais em conformidade com a nova religiosidade, o tokoista Salazoco relatou em 1952, que nos encontros:

[...] reunida toda gente ajoelhada no chão, o pregador fazia uma cruz no chão, riscando com a mão e no centro punha água tirada de uma garrafa que tinha sido tirada do rio na altura. Dão cada um, uns bocadinhos de cola partida na ocasião para comer e um pouco de água para beber que sobrou e que foi jogada na cruz. Em seguida com a água que sobrou benzia o peito, ombros e testa de cada um e começavam a cantar e a rezar.³⁵⁷

Mesmo que a característica cristã protestante da Igreja Tokoista tenha sido a sua principal instância religiosa, os seus adeptos mais arraigados religiosamente aos valores de natureza própria incrementaram-na com rituais particulares. Assim, os testemunhos contidos nas cartas e relatórios revelam a coexistência de sentido duplo dado na Igreja, onde apresentavam a natureza pública dos cultos, e, aos rituais a sua natureza privada.

³⁵⁴ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt.1, Declarações de Daniel Finda, Ofício nº 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956. Thornton afirma que o símbolo da Eucaristia é também o Cristo revelado em que, para os cristãos, o momento da consagração significa a presença de Cristo. Desta forma a representação simbólica tokoista definiu a caracterização da presença de Cristo aos seus próprios valores. Cf.: Thornton, *A África e os africanos*, Op. Cit., p. 321.

³⁵⁵ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, pt.1, Doc. Avulso, Autos de Averiguação (1952). A noz de cola, fruto de árvores do género cola, encontrada em várias regiões de África, é usada como símbolo sagrado em rituais e cerimónias, segundo relatos de um ancião ibo: “A cola é um símbolo de unidade entre os homens. A noz de cola é um símbolo de unidade entre os homens e Deus. A noz de cola representa a vida, por isso é oferecida na oração e nos ritos que celebram [...]”. Cf.: Gianni Albanese, “Deus vem comer noz de cola”. Disponível em www.audacia.org/cgi-bin/quickregister (consult. em 04/07/2011).

³⁵⁶ António Custódio Gonçalves, “Rituais tradicionais de solidariedade: Religião e tensões entre finitude e infinitude”. <http://ler.Letras.up.pt/uploads/ficheiros> (cons. 06/07/2011).

³⁵⁷ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, pt. 1, Autos de Averiguação (1952), Posto Adm. de Icoça, p. 2.

A fusão mística dada pelos adeptos permitiu um desdobramento dos actos em torno das vivências colectivas. Outros rituais completavam a esfera religiosa, sendo as rezas um factor importante na cura imediata das enfermidades. Contra os males, recorriam às benzeduras como alternativas, em que, “pessoas apropriadas (benzedores) recitavam palavras de livramento enquanto esfregava o corpo do doente com folhas e água pura para a cura e libertação dos males”.³⁵⁸ Contra os infortúnios do quotidiano havia ainda outros rituais em que todos os adeptos (homens, mulheres e crianças), a cada três domingos se reuniam em um rio para o banho da purificação. As regras deste banho consistiam no método da imersão acompanhada da “esfregação do corpo” com folhas retiradas dos dois lados das margens correspondendo com a recitação de uma “reza que não poderia ser a reza do culto”. Para além dos integrantes tokoista das proximidades do local de purificação, cabia também este ritual às visitas que entravam no respectivo povoado no sentido de não deixarem doenças.³⁵⁹

O paradigma religioso de culto e oração estiveram em sintonia com as práticas de cura e libertação, onde a crença espiritual e a ciência entendida por eles, consagravam a Igreja com os recursos naturais da terra.³⁶⁰ Assim, a nova forma de religiosidade simbolizada entre o espírito cristão e os valores culturais religiosos estiveram inseridas aos rituais de purificação da vida como um todo. Nestes processos operatórios nota-se que, no âmbito da religiosidade emprestada pelo cristianismo, os associados tokoistas não abandonaram o antigo sistema de crenças que carregavam desde os antepassados num processo de prolongamento histórico-cultural como pertença da identidade angolana.

2.4. Símbolos: representação identitária do adepto tokoista.

Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social. Enquanto instrumento de comunicação contribui para organização da ordem social integradora da ordem moral.

(Bourdieu, 1992)

³⁵⁸ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 1. Autos de Averiguação, f. avulsa. O uso de plantas tais como as ervas, raízes e outras constituiu-se num dos métodos que mais simboliza a cultura religiosa entre os africanos. No caso tokoista, os benzedores recorriam às plantas como suporte da medicina espiritual, cuja função esteve relacionada com rituais tanto de cura e libertação como de protecção. Ver em: Henderson, Op. Cit., p. 31.

³⁵⁹ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Doc. avulso, Pt. 1, Autos de Averiguação (1952), Posto de Icoça, p. 3. Na Igreja Tokoista os agentes intermediários (os seres invisíveis) entre o ser supremo e os homens foram substituídos pela revelação do Espírito Santo sendo a Bíblia a fonte de inspiração sobrenatural. Mas havia pessoas especiais, tais como os iluminados e os benzedores, que agiam como intermediárias entre os adeptos e o Espírito Santo.

³⁶⁰ Para maiores esclarecimento sobre a medicina alternativa ver dissertação de Mestrado em Sociologia de Fátima Viegas o qual apresenta uma análise completa sobre o tema. Fátima Viegas, Op. Cit. Ver também: Lazaro Messias de Carvalho, *Doença e Cura em África*, Lisboa, Ed. Roma, 2009.

A imagem que os homens criam para transmitir uma linguagem, caracterizada por Lima como extensões necessárias às satisfações interiores, preenche “a ausência de significados pela intervenção simbólica”.³⁶¹

Na Igreja Tokoista, os símbolos foram a máxima da sua representação que, para além dos símbolos espirituais (cultos e orações), o materialismo religioso e colectivo representava na sua forma física, o instrumento de comunicação que unia os congregados nos lugares de actuação e a especificidade que representavam poderiam funcionar como marcadores de distanciamento em relação às igrejas históricas.

A esta questão, Bourdieu salienta que: “os símbolos enquanto sistema ideológico de comunicação pode tanto unir como separar, legitimar as distinções entre a função social e função de dominação”.³⁶² Mas, a linguagem simbólica tokoista traduzia pertencimento voluntário social e religioso pois, em conformidade com o mesmo autor, na prática, os símbolos, enquanto objectos de representação, percepção e apreciação revestem-se do conhecimento em que os agentes investem os seus interesses, tendo em vista determinar a representação mental que as outras pessoas poderiam ter destas propriedades e dos seus portadores, servindo ainda de “distinção, diferenciação e protagonismo mediante aos outros.”³⁶³ Neste caso, pode-se entender que os símbolos representavam os adeptos tokoistas como classe religiosa organizada; e, ainda, se dava no reforço de destacar o espaço social por eles ocupados onde se integravam como agentes diferenciados do contexto religioso de então.

Se a simbologia para a Igreja Tokoista representava afirmação social exterior à sua comunidade deve-se, então, destacar o que as cartas trocadas entre os adeptos significaram, para o seu processo de desenvolvimento e o valor simbólico totalizador de integração social interna. Os símbolos transmitiam o pensamento sócio religioso, enquanto as cartas, aquelas que mais significado tiveram na representação dos membros da organização religiosa, tornaram-se na marca simbólica que garantia a difusão constante do proselitismo tokoista, num paralelismo como as Cartas do Apóstolo Paulo que, por este meio, disseminava o Evangelho de Cristo junto dos povos do seu tempo.³⁶⁴

A importância das cartas dadas pelos religiosos traduzia-se na presença do próprio dirigente Toko, para o qual demonstravam verdadeira idolatria. Numa carta de 1964 consta tal interjeição peculiar do agregado tokoista, Paulo da Costa residente em Lobito:

³⁶¹ Mesquitela Lima, *Antropologia do Simbólico*, Lisboa, Ed. Presença, 1983, p. 13.

³⁶² Pierre Bourdieu, *O poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1992, (introdução).

³⁶³ Idem, *Ibidem*, p. 112.

³⁶⁴ Ver sobre cartas escritas pelo Apóstolo Paulo no Novo Testamento da Bíblia: Herculano Alves, Op. Cit.

[...] um regozijo que não tinha limite no dia que recebi a referida carta, especialmente a fortificação e alimento da vida espiritual. A minha casa inteira ficou satisfeita com alimentação que acaba com a fome. Eu lendo a sua estimada carta, sem que estivesse a vossa presença e a minha família ficou bastante entusiasmada com os seus cumprimentos. Apresentei todos os cumprimentos a todos os irmãos da Igreja de Jesus no Lobito [...].³⁶⁵

Outra carta do mesmo género (1965) menciona para além da escrita, objectos expressivos da tenacidade do meio de comunicação:

[...] Tudo que recebemos das tuas mãos para nós é vida, novo momento, nova respiração, em suma é uma visão. Pois este cartão, para nós representa um livro, que nos pôs bem dispostos na entrada do Novo ano de 1965, todo cheio de novidades espirituais [...].³⁶⁶

A ligação do religioso emanava das correspondências que serviam de interlocuções entre o chefe, os fiéis e toda a comunidade tokoista.

2.4.1. Os marcadores simbólicos: polissemia e simbologia.

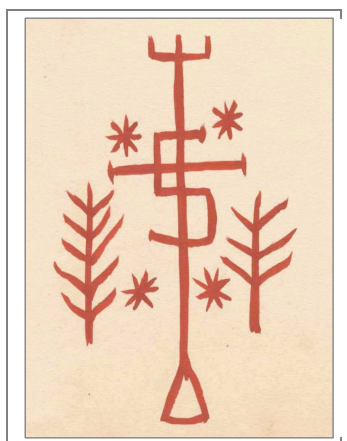


Ilustração – 4.³⁶⁷ Símbolo cristão envolvido pela sigla referente ao nome do dirigente Simão Toko.

O primeiro marcador físico encontrava-se no interior dos espaços de cultos e orações, o qual, era identificado como símbolo da Igreja (Ilustração 4). A cruz, símbolo da crucificação de Cristo, na forma do sinal gráfico T (Toko), envolvida pela inscrição S (Simão) caracterizavam o atributo tokoista. A dualidade de sentidos neste símbolo se fez de acordo com a concepção exterior ao seu significado, sendo, num primeiro instante, a mentalidade visual que poderia ter sido entendido como tendenciosa na expressão por lembrar o monograma de Cristo com as iniciais (J-Jesus; C-Cristo) e em segundo, a validade do dirigente como o chefe forte referente à

³⁶⁵ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, carta anexada ao Ofício nº 2325, Secção Central nº 686-CI (2), Entrada nº 467, Lisboa, 08 de Maio de 1964.

³⁶⁶ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 237 – CI (2) SC, 23 de Janeiro de 1965.

³⁶⁷ AHU/MU/GM/GNP - S 20/1949-1960, Pt.1.

autoridade da sua comunidade cristã idealizada, na qual, os seus congregados destacavam a cruz com o sinal S como principal referência do Dirigente.³⁶⁸

De acordo com Bastide, “o símbolo faz parte, encarna, pertence ao simbolizado através de uma participação”.³⁶⁹ Assim, a representação do símbolo da igreja transmitia o valor simbólico em nome do chefe (Toko) ligando a sua identidade aos valores cristãos onde se verifica o emprego do objecto sagrado, sendo a cruz doadora de um significado especial, a qual, de acordo com os argumentos do Nagô Eurico Olufonjâyé, a cruz é “um importante símbolo no pensamento Bakongo” pois, representa “a intersecção entre o Divino e o homem”.³⁷⁰ Bastide ressalta que a simbologia ocidental assimilada (aculturada) pelos africanos é uma reinterpretação das realidades através das crenças anteriores e o reconhecimento do simbólico serve de elemento de identificação no meio social religioso.³⁷¹ Nesse sentido, consoante a leitura tokoista do símbolo cristão, as figuras que se observa dos ramos presentes em cada lado, os quais, por um lado (NYANE NTI – Graça) significa o símbolo da fé e da vida e o outro (NYANSAPO) como o símbolo da sabedoria, inteligência e paciência e, as pequenas imagens de estrelas, símbolo de um novo começo a cada dia, sendo estes símbolos, a “preservação e transmissão dos valores culturais africanos”,³⁷² determinantes na construção de novas comunidades de carácter religioso cristão.

³⁶⁸ ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 15.46A, Tocoismo, NT 2105, Relatório de Informação anexado ao Ofício de nº. 081/69/80/1º, Luanda, 9 de Abril de 1951, entrada nº. 95, p. 629, f. 9.

Em sua análise sobre o imaginário social, Carlos Serrano escreve que o poder pelo imaginário “instaura a partir de uma existência simbólica, uma ordem que mascara a realidade social. Cf.: Carlos Moreira Henriques Serrano, “Poder, símbolos e imaginário social” Separata: *Angola – Os símbolos do poder na sociedade tradicional*, Centro de Estudos Africanos do Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, nº 1, Coimbra, 1983, p. 49.

³⁶⁹ Bastide, O Problema da Vida Mística, Op. Cit., p. 160.

³⁷⁰ Bâbá Eurico Olufonjâyé (I.A.N.O – Ilé Axé Nagô Oluorogbo: Casa de raiz Nagô-Yorubá), *Cosmologia Bantu*, eurico.wordpress.com [consult. 05/2011]. Deve-se considerar ainda que, antes da chegada do cristianismo ao Kongo, levado pelos europeus, a cruz já era um sinal reconhecido pelos bakongo e fazia parte do seu sistema religioso. Cf. MacGaffey, Op. Cit., p. 128.

³⁷¹ Bastide, Op. Cit.

³⁷² [www.casadasafricas.org.br/Adinkra Symbols of West Africa](http://www.casadasafricas.org.br/Adinkra%20Symbols%20of%20West%20Africa). [consult. 25/08/2011].



Ilustração 5 ³⁷³ Imagem do símbolo tokoista aquando do início das actividades da igreja.

O símbolo identificador do homem tokoista significava para Toko que a “África também tinha recebido a luz de Deus”.³⁷⁴ De acordo com o adepto João Baptista Félix, o emblema foi desenhado pelo líder religioso logo na sua separação com os protestantes em Léopoldville em 1949”.³⁷⁵ Começando por um formato de uma estrela de quatro pontas foi, posteriormente, aumentada num modelo de oito extremidades (vide Ilustração 5).

A idealização de um identificador tokoista foi registada pelo próprio Dirigente Toko na carta escrita em Março do ano de 1950, onde delegou ao Capitão Finda (pai de Daniel Finda e tio de Toko), no Colonato Vale do Loge:

[...] debes comprar pano vermelho e mandas coser para fazer muitas estrelas para distribuir toda a gente que quer receber o Nosso Senhor Jesus Cristo. Eu não sou Jesus Cristo. Apenas sou testemunha da verdade que o Nosso Senhor Jesus Cristo vem, por isso afirmo e convenço que não tenho medo, não creiam no feitiço [...].³⁷⁶

Embora a evidência do emblema, muitas foram as explicações sobre a insígnia tokoista, dadas por aqueles que procuravam também explicar a origem da igreja. Para o missionário protestante Parson de São Salvador do Congo, a estrela como símbolo tokoista tinha uma relação

³⁷³ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 1. Na actualidade, a insígnia tokoista é representada por uma estrela de 8 pontas em cor verde.

³⁷⁴ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Doc. Avulso, fl. 142, declarações de Simão Toko em Ponta Albina, 2 de Agosto de 1957, Pt. 1.

³⁷⁵ IANTT/Fundos PIDE/DGS/Relatório (PSP) de nº. 1.105-55/Proc. 1546.A, NT 2105, Depoimentos de João Baptista Félix, Luanda, 05 de Abril de 1955, p. 87. Em seu depoimento, Félix relata que as modificações do emblema tokoista, muitas vezes eram feitas pelos próprios adeptos de acordo com o entendimento que faziam. Relata ainda, que quando da origem do distintivo, a estrela em kikongo era conhecida por “Detembo” e o seu significado por “Dimbo” que é o mesmo que sinal.

³⁷⁶ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt.1, carta traduzida de Simão G. Toko anexada ao Doc. nº 8, Colonato Vale do Loge, Bembe, 30 de Março de 1950. Nessa carta, para além de descrever as primeiras instruções de organização da igreja, Toko aconselhou aos adeptos que não deixassem de usar o distintivo quando fossem ao Vale do Loge pois, poderia não lhes ser permitida a permanência pela vigilância por não serem conhecidos na região.

com a bandeira do ex Kongo Belga, por ser um movimento anti europeu.”³⁷⁷ Entretanto, os observadores do ultramar julgavam ser a imposição de Simão Toko como sendo o “novo Cristo”, devido ao entendimento que fazia dos povos bíblicos, em que a estrela foi o símbolo da luz que anunciava o nascimento de uma nova era: a Era Cristã.³⁷⁸ Por sua vez, J. Cook (W. T.) questionou ao líder religioso em 1957, o uso da insígnia, uma vez que Toko dizia ser a sua doutrina baseada na Bíblia e na qual, não refere nenhum emblema social.³⁷⁹ Entretanto, retornando à similitude entre o antigo reino e a organização social tokoista, com base nas informações de M'Bokolo e Batsíkama, verifica-se que um emblema, para além da representação do próprio reino, foi um importante mecanismo de comunicação, identificação e integração na sociedade kongo.³⁸⁰ Possivelmente, a insígnia tokoista, resulta nesse mesmo sentido em que, simbolizada pelo emblema³⁸¹ estrela, representava a sua missão em edificar uma igreja cristã africana em Angola, para a conversão dos africanos ao cristianismo. Desse modo o uso do distintivo pelos adeptos significava (significa) a própria conversão, pertencimento e integração à comunidade religiosa criada por Simão Gonçalves Toko.

³⁷⁷ AHU/MU/GM/GNP, Pt.1, Autos de Interrogação, Doc. Avulso nº 353, Distrito do Congo, 17 de Outubro de 1950.

³⁷⁸ Herculano Alves, *Símbolos na Bíblia*, Lisboa, Difusora Bíblica, 2001, p. 135.

³⁷⁹ AHU/MU/G M//GNP/020/Pt.1 entrevista concedida por Simão Toko ao Jhon Cook (Testemunha de Jeová), Ponta Albina em 1957, f. avulsa 157.

³⁸⁰ M'Bokolo, *África Negra*, Tomo I, p. 200-201; Batsíkama, Op, *Cit*, p. 220-224.

³⁸¹ De acordo com o Dicionário Houaiss, emblema e insígnia ou distintivo têm o mesmo significado. Entretanto, podem obter uma extensão de sentidos, tal como indica-se no texto que, a insígnia é o objecto e emblema (estrela) o seu significado ou representação. Cf.: Dicionário Houaiss, Op. *Cit*.



Ilustração 6³⁸². Emblema original pertencente ao ANTT.

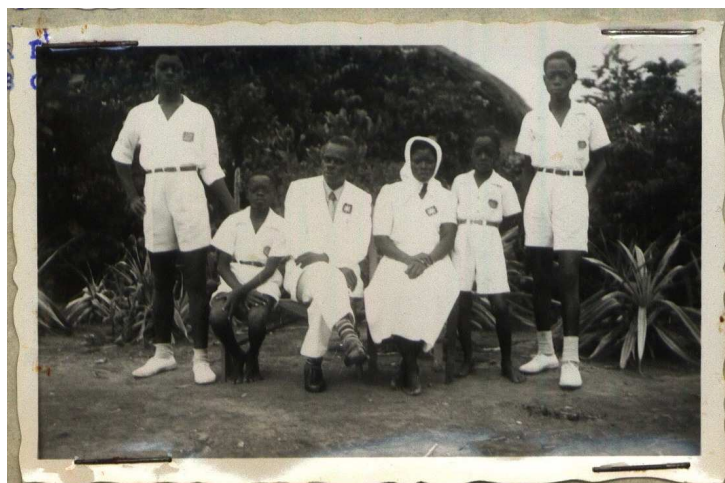


Ilustração 7.³⁸³ Adeptos Tokoistas trajados com as vestimentas dos cultos.

A importância dada pelos adeptos ao símbolo foi ressaltada pelo tokoista António Bigi propondo que a Igreja fosse representada por um sinal que a distinguisse das outras instituições religiosas. O distintivo, enquanto figura visível, era sustentado à frente da veste branca que segundo o mesmo adepto, “ [...] só recebiam o Espírito Santo quando estavam vestidos com a bata branca e a insígnia (vide ilustração 6 e 7) na frente da bata do lado esquerdo do peito”.³⁸⁴

Ainda que a estrela fosse o símbolo de maior importância do emblema tokoista, muitos adeptos acrescentavam outros sinais completando o seu significado, tal como a roda, parecida com a rosa-dos-ventos, confirmando o seu sentido com a insígnia cristã representada na forma de um círculo de oito raios, onde se inscreve como sistema solar³⁸⁵ representando a posição do homem na esfera celeste; mas também significando a rotação, a “transformação da vida”.³⁸⁶ A meia-lua próxima da estrela, “símbolo da harmonia existentes nos laços entre o homem e a mulher”³⁸⁷,

³⁸² Documento cedido pelo IANTT, Cota: Arquivo PIDE/DGS, Tocoismo, processo nº 15.46. A/NT 2105, p. 38.A. Tal como nos relatos de Félix, o emblema recebido por Pululo José foi modificado por este como consta em seu depoimento, “era feito de acordo com as indicações nos sonhos que tinha”. Desse modo, observa-se que o exemplo do distintivo acima sofrera alterações de acordo com as intenções do adepto e a convicção cultural que concebia. No mesmo relatório, p. 107, f. 3, o agente de investigação Jaime S. Oliveira relata que Pululo usava o recurso dos sonhos para acrescentar símbolos ao emblema pois, tencionava com o argumento do “recebimento do Espírito Santo”, alterar a organização de Toko e assumir o comando da mesma.

³⁸³ As imagens afixadas nesse trabalho são documentos contidos em folhas avulsas não indicando uma data precisa, servindo apenas como imagem de ilustração.

³⁸⁴ ANTT/Fundo/PIDE, Proc. 15.46.A, NT/2105, Tocoismo, 15 de Maio de 1957, p. 98.

³⁸⁵ Cf.: Jean Chevalier, Alain Cheerbrant, *Dicionário dos Símbolos – Mito, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, Lisboa, Teorema, s/d, p. 242. Retendo-se ainda no símbolo central do emblema, nota-se a abertura no centro da estrela considerando a apreciação do mesmo dicionário que, o significado do crivo existente no monograma cristão, tem a função do julgamento dos actos morais e separação do bem e do mal, onde, a passagem ou retenção dos actos humanos simboliza a observação da justiça Divina. A importância dada às unidades, em número de oito pontas ou braços, remete-se para o número do equilíbrio cósmico como sendo os caminhos da vida. P. 483; considerando ainda a simbologia de culturas africanas, esta mesma estrela (NSOROMMA – Filhos dos Céus) representa o símbolo da lembrança “que Deus é o pai que vela por todas as pessoas. Cf.: Casa das Africas – Adinkras. Symbols of West Africa. [consul. 25/08/2011].

³⁸⁶ [www.casadasafricas.org.br/Adinkra Symbols of West Africa](http://www.casadasafricas.org.br/Adinkra%20Symbols%20of%20West%20Africa). [consul. 25/08/2011].

³⁸⁷ Idem, *Ibidem*.

completam o sistema solar que, segundo Bastide, estes símbolos estão um para o outro numa relação de continuidade.³⁸⁸ Desse modo, constata-se que a ancestralidade teve papel fundamental para muitos angolanos converterem-se à Igreja Tokoista, onde, a cosmogonia³⁸⁹ ancestral também obteve relevo no símbolo cristão pois, a religiosidade “kongo considera que o mundo se constitui de diversas dimensões”, como também de um outro espaço de oito extensões onde vivem os espíritos ancestrais, os quais, são intermediadores entre os humanos e Deus (Kalunga).³⁹⁰ Ao seu modo, o símbolo não serviu apenas para os adeptos distinguirem-se das outras comunidades religiosas, mas, também, para a corporalização de sentidos como meio de exprimir ao mesmo tempo, a crença nos valores culturais e religiosos.³⁹¹

Embora o distintivo representava sentidos mais profundos para muitos adeptos, Pululo José relatou em seu depoimento em 1952 que, ao mostrar a estrela por ele modificada, foi repreendido por Simão Toko, o qual “não gostou do modelo” pois, a estrela representava a realização do seu pedido feito em 1949.³⁹² Para além dessas finalidades, Daniel Finda argumentou em seu depoimento, que o emblema de apenas uma estrela servia também para determinar a posição do adepto no coro, onde era identificado pela figura celeste com mais ou menos pontas. Assim, com oito pontas significava baixo; quatro traços perpendiculares sem ponta para o tenor; com oito pontas e uma esfera ao meio-soprano e estrela com cinco pontas para o alto.³⁹³



Ilustração 8³⁹⁴ Cartão de identificação tokoista.

A representação tokoista não foi identificada apenas pela simbologia religiosa, outras referências indicavam o adepto como pertencente da Igreja. O cartão de identificação tokoista

³⁸⁸ Bastide, *Op. Cit.*, p. 159.

³⁸⁹ No sentido lato, a cosmogonia pode ser considerada como um conjunto de doutrinas religiosas existentes nas sociedades de culturas diferentes.

³⁹⁰ Bábá Eurico Olufonjâyê - I.A.N.O – Ilé Axé Nagô Oluorogbo . . . [cons. Mesma data].

³⁹¹ Thomas F. O’Dea, *Op.*, *Cit.*, p. 129.

³⁹² IANTT/Fundo/PIDE/DGS/, Proc. 15.46.A, Tocoismo, NT/2105, Relatório de Informação/Depoimentos de Pululo José (Joseph) 15 de Maio de 1957, p. 99.

³⁹³ AHU/MU/GM/GNP/ Série 20, Pt.1, Depoimentos de Daniel Finda, Ofício de nº. 9/956, Uíge, 07 de Março de 1956. No conjunto religioso da Igreja Tokoista, o Coro foi destacado como uma importante referência, sendo a sua simbologia relacionada com o imaginário cristão no qual, a representação da hierarquia de anjos e santos se destacam em diferentes graus e funções. Herculano Alves, *Op. Cit.*

³⁹⁴ AHU/MU/GM/GNP/ Série 20, Pt.1.

(vide Ilustração 8) afirmava-o como membro integrado no meio sócio religioso, do qual, se pode entender que suplantava a ideia da “obrigatoriedade do cartão imposto pelo sistema político colonial que reduzia os angolanos a indígena e assimilado”.³⁹⁵ Desse modo, o bilhete de identificação dava ao associado da Igreja um estatuto de pertença social que reduzia o sentido das categorias impostas pelo colonizador.³⁹⁶ Nesse sentido, a identidade tokoista constituía-se de um elo social entre os adeptos que por meio de um repertório de crenças, valores partilhados e utilização dos símbolos, identificavam-se e sentiam-se fortalecidos por pertencer ao meio social religioso comum.

2.5. Baptismos e matrimónios: sacramentos sagrados na concepção tokoista de homem cristão.

A representação simbólica na Igreja Cristã, axioma da sua manutenção enquanto instituição de valores morais e sociais, afirma-se através das práticas de rituais como os sacramentos e outras cerimónias religiosas. Embora na cultura africana, os rituais (iniciação, organização familiar e a própria religiosidade) estejam relacionados com a formalidade de regulação social, na Igreja de Simão Toko, estes valores foram transformados de acordo com a motivação que o Cristianismo Ocidental apregoa.

2.5.1. O baptismo – confirmação da conversão tokoista.

Palco da origem do surgimento da Igreja de Simão G. Toko, Léopoldville no ano de 1949 foi o espaço de iniciação e desenvolvimento tokoista em que teve o baptizado como confirmação da conversão dos seus seguidores. Nos depoimentos de Pupulo José, um dos adeptos convertidos ao tokoismo, teve a sua conversão através do baptismo feito por Toko, sendo o ritual constituído da forma como compreendiam a simbologia do evento. De acordo com o relatório de investigação de 1957, José:

[...] pondo-se de joelhos em frente do Simão Toco, tendo êste uma mesa à sua direita coberta com uma toalha branca, com flores e bíblia, uma garrafa e um copo de vidro. Entre Toco e Pululo estava desenhada no chão uma cruz a cal branco tendo nos intervalos quatro velas e três copos com flores brancas e vermelhas. O Toco pôs-lhe um pano branco, tendo uma cruz romana em vermelho e começou a ler a bíblia com os seguintes mandamentos: não matarás, não roubarás, não beber álcool (vinho ou cerveja), não fumar, não tirar mulheres dos outros e nem ficar com duas mulheres, não ficar a pancada, respeitar todas as pessoas. Tendo Pululo José confessado todos os pecados. O baptismo

³⁹⁵ Paxe, Op. Cit., p. 64.

³⁹⁶ De acordo com o tokoista Lando André, os primeiros cartões começaram a ser criados em 1956 em Luanda AHU/MU/GM/GNP, SÉRIE 20/Pt. 1, Doc. Avulso de nº. 6, Luanda s/d, depoimento de Lando André.

se efectuou depois de Toco ter deitado água do copo, despejada da garrafa e pondo um pouco na palma da mão direita, aspergiu três vezes sobre a cabeça do Pululo, dando a água a beber ao baptizado do mesmo dizendo em nome do pai do filho e o Espírito Santo o abençoe.³⁹⁷

Posição de humildade, flores, bíblia, cruz, água³⁹⁸, cor vermelha e branca³⁹⁹ e os mandamentos religiosos e civis – são elementos apresentados neste excerto que demonstram uma determinada simplicidade da cerimónia do baptismo. No entanto, pode-se observar que o momento da realização do ritual esteve carregado de simbologia, apresentando um conjunto de três pilares definidores da doutrina tokoista: a espiritualidade cristã, a espiritualidade africana e os valores civis e morais. Neste sentido, o sistema integrado de valores condicionava o converso aos regimes teológicos concomitantes aos códigos sociais. O baptizado tokoista apresentava-se como o início de uma mudança pessoal, a qual impunha o adepto em ajustar-se aos critérios exigidos para pertencer ao meio social e religioso.

Com o desenvolvimento da igreja, o cerimonial adquiriu uma nova modalidade de acordo com o modelo protestante de baptismo na vida adulta, conforme a época de Cristo.⁴⁰⁰ A iniciação do homem em consciência, “para além da conversão, implicava (implica) também em um novo nascimento como símbolo de aliança cristã que legitimava (legitima) a própria igreja”.⁴⁰¹ Contudo, a iniciação de conversão da criança nascida de uma família tokoista dava-se (dá-se) quando ainda em seu estado cândido, apresentado no Tabernáculo para ser dedicada a Deus, como na imagem datada de 1958 (vide ilustração 9).

³⁹⁷ IANTT/Fundo/PIDE/DGS/, Proc. 15.46.A, Tocoísmo, NT/2105, Relatório de Informação/Depoimentos de Pululo José (Joseph) 15 de Maio de 1957, p. 99. Consta o Ofício de nº. 5277/578/2ª/957/-SS deste mesmo processo, página 99 que, o adepto Pululo José, ao ser encaminhado para Cabinda, introduziu algumas alterações no seu grupo à base do kimbanguismo. Possivelmente o convertido foi um dos adeptos de Kimbango que passou a frequentar as reuniões tokoistas após o acontecimento de 1949 como referido no primeiro capítulo. De acordo com seu depoimento José relata que após ser baptizado, numa noite quando dormia recebeu o “Espírito Santo” que sob forma humana e de cor “preta” lhe dissera que era “a alma de Simão Kimbango.

³⁹⁸ De acordo com a doutrina tertulianista, a água, entre vários elementos da natureza, surge como matéria perfeita e sagrada em que, a sua transparência é remetida para a função de purificação, sendo o seu uso nos rituais religiosos simbolizando a transformação do ser em um homem novo. Cf.: *Dicionário dos Símbolos*, Jean Chevalier, Alain Cheerbrant, Op. Cit., pp. 42-43.

³⁹⁹ Apesar do ato cerimonial apresentar uma mescla de valores religiosos, o seu conjunto operativo surge como linguagem simbólica, representante dos valores culturais e identitários. Anne Hilton afirma que na antiga M'Banza Kongo, a água representava a vida e o branco simbolizava a cor da morte. Cf.: Hilton, Op. Cit. Na Igreja de Simão Toko, o uso do tecido branco sobre o neófito pode ter significado o acto de purificação em que o convertido simbolicamente morria para renascer num homem novo através da acção do Espírito Santo representado pelo tecido vermelho que, de acordo com o Evangelho de Lucas (3:16) representa o fogo - símbolo do Pentecostes – que purifica e transforma. No sentido histórico, Isabel Castro Henriques define esses valores como sinais marcadores “vivos”, “simbólicos” e “fabricados”, sendo o segundo que se aproxima mais do sistema de “articulação entre homem e religião”, onde, a cor, segundo a autora, tem um maior significado pois, simboliza a “relação com os mortos e com os vivos”. Neste caso, o vermelho e o branco são cores complementares que “assegura o equilíbrio social e a situação de paz interna e externa”, em que, “o branco tempera a violência do vermelho”. Isoladamente, “o vermelho pode indicar conflito e o branco a cor da relação profícua com os espíritos”. Neste sentido as duas cores tornam-se símbolos do quotidiano de vida prática. Cf.: Isabel Castro Henriques, *Território e identidade*, Op. Cit., pp. 22 a 25.

⁴⁰⁰ Cf.: João Vicente Martins, *Os Bakongo ou Tukongo do Nordeste de Angola*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008, p. 310.

⁴⁰¹ Alberoni e Veca, Op. Cit., p. 43, [apud] Ugo Gastaldi, *História do Anabaptista*, Turim, Claudiana, 1972.



Ilustração 9⁴⁰² – Fotografia de uma criança sendo Dedicada a Deus no Colono Vale do Loge.

A partir do crescimento do iniciado na catequese tokoista, segundo relatos de Toko em 1957, o baptismo tinha de ser precedido de ensino e aprendizagem, e quando o jovem já conhecedor e integrado na doutrina era considerado em condições de ser baptizado.⁴⁰³ O tokoista Finda ressalta que o ritual da cerimónia era feito por imersão: “a pessoa a ser baptizada era lançada na água, de costas com as duas mãos juntas, levantando-se em seguida”.⁴⁰⁴ O ritual caracterizava-se para além da imersão que, através de acompanhamento do catequista instrutor, o baptizando era coberto por um pano branco e, para concretizar o acto, era feito a oração a partir da Bíblia, e, o aspirante, em seguida, mergulhado na água e retirado por dois adeptos que assistiam a cerimónia como testemunhas do acto. A água, sendo o factor natural reconhecido como fonte de purificação pelos bakongo e tal como refere Hilton,⁴⁰⁵ compreendem-na como natureza “viva e activa”, tornando-a no símbolo da confirmação da conversão tokoista.

2.5.2. O casamento e a nova conjugação dos meios sociais tokoistas.

[...] As moças devem ser pretendidas mas nunca raptadas ou colocadas sem a mais pequenina cerimónia na igreja⁴⁰⁶.

⁴⁰²Documento cedido pelo ANTT, Cota: Arquivo PIDE/DGS, Tocoismo, processo nº 15.46. A, NT 2105. Tal como pode-se ver na imagem, possivelmente a criança seria apresentada a Deus no Tabernáculo pois, conforme referido, no espaço sagrado da igreja só podia-se entrar sem os calçados.

⁴⁰³ AHU/MU/ MG//GNP, Série 20, Pt.1 entrevista concedida por Simão Toko ao Jhon Cook (Testemunha de Jeová), Ponta Albina em 1957, folha 152.

⁴⁰⁴ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 15.46-A, NT 2105, Relatório de nº. 1.105.95, Luanda, 3 de Dezembro 1956, p. 281, f. 8.

⁴⁰⁵ Hilton, Op. Cit, p. 58.

⁴⁰⁶I ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc, 731, SR, vol. 1, NT 962-964, Doc. Avulso, cópia da carta de Simão G. Toco, Luanda, 02 de Junho de 1954, p. 238.

As cerimónias religiosas, atribuídas à Igreja de Simão Toko, estiveram em constante sintonia num processo de afirmação enquanto comunidade de carácter cristã. Se os costumes de vida em sociedade se constituíam através da forma de agrupamento, na doutrina tokoista, as relações de géneros estiveram abrigadas sob autorização, tanto do dirigente de sua devida *classe*, como sob os conselhos de Simão Toko.

Numa carta escrita em 1957, o adepto Alberto Bungo fez um pedido ao dirigente para juntamente com sua pretendida Paulina (apenas o primeiro nome citado), receberem “os devidos e necessários conselhos para formarem um bom lar”.⁴⁰⁷ O relato se estendia com a justificativa da punição que Paulina recebera da comunidade; razão da qual, não se encontrava com idade suficiente para se casar.⁴⁰⁸ O facto acima ilustra a concepção tokoista acerca da formação das novas famílias que se constituíam no contexto religioso como padrão de entrelaçamento entre os pares.

Mesmo com idade para o matrimónio, a autorização se fazia necessária tornando-se relevante para a igreja o conhecimento de Toko sobre quem seriam os futuros noivos pois, de acordo com os relatos na carta escrita em 1965, o adepto João Domingos dos Santos, de Benguela solicita autorização ao Dirigente maior para casar-se com a adepta Rosaria Dias Pontes.⁴⁰⁹ Segundo a solicitação do adepto, a autorização dada pelo chefe da Igreja suplantava a consentimento dos pais da noiva. Nesse sentido perceber-se que a autoridade de Toko representava para seus adeptos, para além do contexto religioso, também para direccionar o destino dos seus seguidores. A relevância do casamento reconhecido por Toko traduzia na manutenção do casamento “tradicional” africano, o qual era “negociado” entre os respectivos pais mas, se existisse alguma dúvida para o seu impedimento, cabia ao soba ou chefe de aldeia, a resolução do problema.⁴¹⁰ Desse modo compreende-se que, nas relações sociais da sua Igreja, Toko substituíra essa entidade na concepção social familiar dos adeptos. Contudo, o dirigente por si mesmo não impunha-se como tal pois, como líder da igreja aconselhava os jovens a se casarem com quem lhes fossem desejados mas, “que se formassem um bom lar”.⁴¹¹

⁴⁰⁷ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc, 731, p. 238.

⁴⁰⁸ Embora o relato apresentar ter sido a adepta castigada, o mesmo não informa a forma de punição aplicada pela igreja.

⁴⁰⁹ AHU/ MU/GM/GNP, Série 20, Pt.2, carta avulsa, Luanda, 25 de Janeiro de 1965.

⁴¹⁰ Embora houvesse esta articulação matrimonial, a jovem, cujos pais não pertenciam à Igreja Tokoista, foi acusada de voltar-se contra a própria família e que a igreja aconselhava as jovens, por meio da Bíblia, “não aceitarem os rapazes que os parentes” elegiam. AHU/cópia avulsa da carta da adepta Rosária da Graça Dias Pontes (1964) para Toko nos açores, anexada ao ofício de nº 4167/Sec. Central de nº 1.336-CI (2), 18/08/1964. Sobre o casamento bakongo ver: José Redinha, *Etnias e Culturas de Angola*, Op. Cit.; Radcliffe-Brown e Daryll Forde, *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, 2ª Ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1950.

⁴¹¹ AHU/cópia da carta de Simão Toko à adepta Rosária Dias Pontes, anexada ao ofício de nº 4.355, Sec. Central de nº 1.443-CI - (2), 28 de Agosto de 1964.

Em 1958 foi expedido, pelo Conselho Tokoista do Vale do Loge, uma autorização para as jovens adeptas em idade suficiente para “entabular namoro com os rapazes que fossem do seu agrado”.⁴¹² Conforme expedido no documento, as práticas de vida comum entre homens e mulheres estiveram dependentes das autoridades tokoistas. Em Agosto do ano de 1964 na igreja em Luanda, a nova visão matrimonial já se cumpria. De acordo com os relatos na carta do adepto Maniquila Samuel, escrita em Julho de 1964, os princípios sócias e morais já se cumpria entre homens e mulheres tokoistas:

[...] chegamos a cumprir a promessa quanto a vida matrimonial como facto e costume da nossa igreja [...]. O casamento de nossa filha correu bem tanto nas festas como em qualquer outro facto se fez. O senhor Muanga Pedro fez um bom trabalho de ter combinado com os senhores que pertence o casamento civil que nesta data estiveram no Tabernáculo e aí se casaram civilmente e no mesmo tempo casou no acto da igreja. Estava tudo remodelado duma maneira muito encantado que levou os senhores todos a admirarem que em Luanda vivia negros com costumes de europeus.⁴¹³

Ao cerimonial, a sua importância não revelava-se apenas no aspecto religioso mas, também, tal como relata o adepto Samuel, a semelhança entre os tokoistas e os europeus devia-se à organização para o evento pois:

[...] a casa (igreja) bem arrumada assim ficou combinado de que cada pessoa que quer casar basta pagar os empregados do registo civil no que quer casar aqueles senhores são obrigados a virem ao nosso Tabernáculo para os fazerem casar no civil depois também o mesmo no nome da igreja.⁴¹⁴

O relato acima revela a peculiaridade da Igreja Tokoista em que, de acordo com antropólogo Vicente Martins, o casamento protestante entre os Bakongo, geralmente se realizava nas próprias aldeias sem comunicação civil.⁴¹⁵ Deste modo, as práticas cerimoniais tokoistas não se revestiam apenas do modelo de organização europeia na privacidade da Igreja mas também, do acto público civil em conjunto com o seu cerimonial. Assim, a especificidade do casamento demonstra ter sido a Igreja Tokoista voltada para o modelo cristão nos moldes ocidentais. (Ilustração 10).

⁴¹² IANTT/Fundo PIDE/DGS, Del Angola SR, vol. 1, Doc. avulso, Luanda, 16 de Setembro de 1958, p. 238.

⁴¹³ AHU/ MU/GM/GNP, Série 20, cópia de carta anexada ao Ofício nº 2796, Secção Central n 863-CI (2), Entrada nº 565, Lisboa, 28 de Agosto de 1964.

⁴¹⁴ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt.2, cópia avulsa da carta, Luanda, 28 de Julho de 1964.

⁴¹⁵ João Vicente Martins, Op. Cit., p. 311.

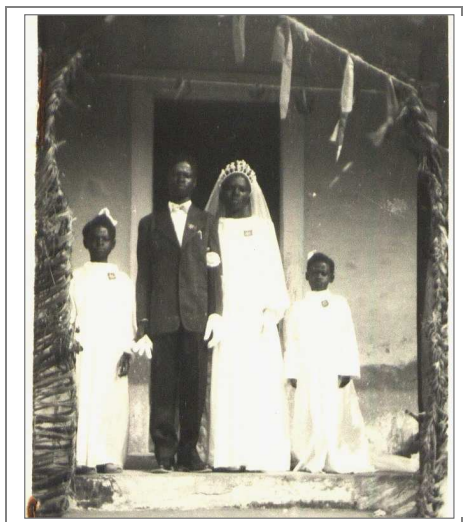


Ilustração 10⁴¹⁶ – Casamento tokoista em Benguela, de Zola David e Elisa realizado em Maio de 1957. Nota-se que o emblema regista a fotografia como um casamento tokoista.

Apesar de terem sido as práticas sociais civis de fundamental importância, outros pragmatismos revelam a autoridade de Simão Toko no quotidiano tokoista que tornava o adepto dependente dos atributos por ele empregado. Uma carta de Outubro de 1964 relata o particularismo de vida comum e de interacção com os fundamentos da Igreja no sentido de que, as acções dos homens e mulheres tokoistas dependiam da verificação do dirigente Toko. Tal qual relatado por uma adepta:

[...] Pai, [Toko] já não é tão cedo que lhe dou esta notícia que será de sentir surpresa, que digo, casei-me! Casei com um rapaz irmão em Cristo, chamado Romualdo José Marques Pimentel, e o meu casamento foi civil e religioso na igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo. [...] Tenho tido muito medo de lhe dar esta notícia em virtude do conhecimento que eu estivesse noivado com o rapaz militar [...].⁴¹⁷

Embora a vida quotidiana fosse gerida pelos preceitos da igreja, os resquícios do sistema social antigo entre grupos regionais foram suplantados pela austeridade dogmática tokoista pois, de acordo com a carta com data de 1959 escrita por Makulukila João de Benguela para Pamba André em Léopoldville, a rigidez imposta por Toko possibilitou aos adeptos a congruência do convívio entre os grupos agregados à Igreja. Assim, a narrativa do tokoista João destaca tal facto: “[...] A mulher que perguntas ainda está comigo pois sou eu o primeiro marido dela e está muito satisfeita por que as mulheres aqui do Sul preferem maridos do Norte”.⁴¹⁸ A satisfação do adepto

⁴¹⁶ Imagem cedida pelo ANTT, Cota: Arquivo PIDE/DGS, Tocoismo, processo nº 15.46. A, NT 2105, 26 de Maio de 1957, p. 473.

⁴¹⁷ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt.2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 5.903, 12 de Novembro de 1964.

⁴¹⁸ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. 731, vol. 1, p. 350.

pode ser compreendida por vários sentidos, uma vez que, o próprio relato demonstra ter havido diferenças culturais entre os povos de várias regiões destacando-se nas relações conjugais em que, os sectores urbanos nas proximidades do norte de Angola garantiam transformação de vida pessoal. Pode-se pensar também no papel que a igreja exercia como formadora de comunidades integradas.

A base institucional religiosa tokoista também foi edificada com os rigores morais que, mais uma vez, a sua doutrina aqui se faz necessária apresentar. A manutenção do matrimónio dependeu da adaptação dos adeptos ao sistema de vida conjugal imposta por Toko em que, na sua igreja, marido e mulher não se separam e nem se divorciam. Para o Dirigente maior, “o marido tem na família posição preponderante” tal como “sucedia na sociedade tradicional do grupo étnico zombo”, porem com “significado diferente como a monogamia.”⁴¹⁹

Numa carta de 1958 enviado por Toko aos seus adeptos no Colonato Vale do Loge, ressalta as normas matrimoniais que:

[...] cada homem tokoista só poderiam, de futuro, ter uma mulher e os que já estavam integrados na igreja fossem afastados as várias mulheres que tinham ficando somente com uma, no entanto não deveriam deixar de lhe fornecer alimentação, mas não poderiam coabitar com elas.⁴²⁰

O rigor imprimido por Toko para a vida conjugal singular na Igreja Tokoista poderia ter sido uma das maiores dificuldades para a permanência dos seus agregados pois, de acordo com Opoku, muitas igrejas em África originadas das relações com as missões europeias permitiam a poligamia aos seus seguidores por que “não haviam conseguido observar as recomendações das igrejas históricas”.⁴²¹ Mas, à luz dos dogmas tokoistas, no período destacado neste trabalho, a poligamia era considerada como adultério e a verificação de tal prática consistia como punição, a exclusão do adepto da congregação.⁴²² Desse modo, “[...] tornar-se cristão significava aceitar outros valores que transcendiam os valores locais [...]” dotando-se “de uma outra disciplina [...]” e “[...] de uma nova moralidade em relação ao casamento, à família e ao convívio social.”⁴²³

⁴¹⁹ AHU/MU/G M//GNP, Série 20, Pt.1, entrevista concedida por Simão Toko ao Jhon Cook (Testemunha de Jeová), Ponta Albina em 1957, f. avulsa 157.

⁴²⁰ AHU/ MU/GM/GNP, Série 20, Pt.1, “Relatório de viagem a Ponta Albina e Baía dos Tigres”, Ofício nº 55.01.03/2ª Repartição, fl. 10.

⁴²¹ Opoku, *Op. Cit.*, p. 618.

⁴²² AHU/ MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, Depoimentos de Daniel Finda, Ofício nº 9/956/, 07 de Março de 1956.

⁴²³ Valdemir Zamparoni, *Op., Cit.*, p. 155. Os valores acerca do casamento empregados por Toko podem ser compreendido tanto por ser sua igreja essencialmente cristã como também por ser desenvolvida com base na antiga filosofia bantu em que, o casamento além de monógamo era indissolúvel. De acordo com Altuna, “o divórcio e a poligamia surgiram posteriormente” e devem ser considerados como transgressão do “ideal” de organização familiar. Ver também: Raul R. Altuna, *Op. Cit.*, p. 318.

A consciência da vida em família baseava-se na orientação para os cônjuges, dos quais, dependia dos seus esforços, a continuidade da moral familiar no seio da igreja. A carta de aconselhamento de Toko com data de 1964 revela a sua opinião acerca do casamento que, através de advertências questionava: “ [...] os homens não sabem que quem casa não pensa e se pensa não casa? Que ordens recebem no dia do casamento? Eu que tenho mulher doente há dez anos não abandonei [...]”.⁴²⁴

Tal como os preceitos tokoístas, doutrina, a representação e os rituais fomentaram o desenvolvimento da igreja de Simão G. Toko, sendo o seu processo de estruturação cimentado pelas práticas de interacção sócio religioso. Os eventos de 1964 confirmaram os êxitos da igreja, garantidos pelo percurso de quinze anos, o qual, teve como festejo o evento da “Santa Ceia do Senhor” em 14 de Abril do mesmo ano em Luanda onde foram baptizadas 62 pessoas, com um número de 2.954 fiéis participantes e, o mesmo evento aconteceu em Benguela com 83 baptizados seguido da realização da “Grande Ceia” comemorado por 1.200 pessoas.⁴²⁵ Com base nestes dados pode-se perceber que a confirmação da conversão (os baptizados) no ano em questão correspondeu pelo crescimento da Igreja e no número significativo de adesão à Igreja Tokoísta.

CAPÍTULO 3 – A “NOVA IGREJA” E AS SUAS RELAÇÕES SOCIAIS E O PODER COLONIAL.

À luz dos fundamentos sociológicos de Marx, a categoria *classe* é o resultado das acções colectivas de uma determinada sociedade.⁴²⁶ Contudo, o sociólogo Anthony Smith ressalta que a religião se sobrepõe a esta classificação. Ela empenha-se em ser mais do que uma classe: “a identidade construída por ela baseia-se em critérios bem diferentes das de classe social” uma vez que abrange vários sectores de uma população preenchendo-lhe as necessidades e valorizando a socialização dos homens.⁴²⁷ Smith associa ainda, “a ideia de identidade a um elo social entre indivíduos” em que, os valores morais e sociais partilhados são referências de identidade comum, caracterizada pelo “sentimento de pertença”.⁴²⁸ Desse modo, a religião enquanto comunidade, procura afirmar-se como “uma identidade colectiva organizada”, tanto para suprimimento espiritual

⁴²⁴ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia de carta anexada ao Ofício de nº 6189, Secção Central nº 2.617-CI (2), Entrada nº 1344, Lisboa, 09 de Dezembro de 1964.

⁴²⁵ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia de carta anexada ao Ofício nº 603, Sessão Central de nº 613-CI (2), Entrada nº 172, Lisboa, 24 de Janeiro de 1965.

⁴²⁶ Apud Anthony D. Smith, Op. Cit., p. 17.

⁴²⁷ Idem, *Ibidem*, p. 44.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 31.

como social, conduzindo os seus membros a relacionarem-se num sentido de solidariedade para o bem comum.⁴²⁹

Num tempo em que Angola se encontrava socialmente estratificada, sendo a maioria da população reduzida à categoria indígena, e assim, excluída pelo Estado Português do seu projecto de desenvolvimento colonial,⁴³⁰ que a Igreja Tokoista desempenhou um papel diferenciador de associação comunitária. O empenho na construção social religiosa, para além dos conceitos antagónicos, foi entendida como uma questão de tribalismo. Facto rejeitado no seio tokoista e recomendado por Simão Toko, no pressuposto de que, como doutrina da sua igreja, todos descendem de uma família por um lado, e da “fé espiritual” por outro, pois já não pertenciam “àquelas tribos dos antigos tempos”.⁴³¹ Seguindo este princípio, foi estabelecido que todas as classes tokoistas teriam o compromisso de corresponderem-se, tendo em conta em dar conhecimento da “saúde e evolução” de todas as igrejas, e quando possível, junto com a carta encaminhavam fotografias, quando não para registar a importância da correspondência era para ser conhecido quando recém integrado na igreja, para as quais Toko, numa carta de 1957, assentou que:

[...] Escrevendo estas cartas assim como se fossem um jornal com cópias para as outras igrejas dando o conhecimento da saúde em toda a parte onde se encontra a nossa Igreja como também o que se tem feito para com as outras igrejas.⁴³²

Tal como determinado, em muitas cartas encontram-se notícias reportando actividades pelas quais cumpriam o dever de “irmãos” entre as classes. De referir a observação, nessas missivas, da comunicação de um determinado grupo informando o estado de vida económico e de saúde de todos os congregados.⁴³³ Com esse sentido, para além de manter um controlo sobre os fiéis em várias regiões construía, também, um elo entre as populações formando uma comunidade em comum.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁴³⁰ Sobre o projecto português de colonização em África ver: Cláudia Castelo, *Passagens para África. O povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*. Lisboa, Ed. Afrontamentos, 2007.

⁴³¹ IANTT/Fundo PIDE/ DGS, Del de Angola, RS, Proc. 731, vol. 1, NT 962, Doc. Avulso, p. 238.

⁴³² AHU/Série 20, Ofício nº 1552, Pt. 1.

⁴³³ AHU/UM/GNP/Série 20, Ofício nº 1441, Pt. 2, Sessão 4374, Ofício, 1441, Pt. 2.

3.1. Inserção social – elemento fundamental na construção da unidade e identidades cristã tokoista.

[...] um nome próprio colectivo; memórias históricas partilhadas; um sentido de solidariedade. [...] Quanto mais uma população possui ou partilha estes atributos, mais essa população se aproxima do tipo ideal de comunidade [...] com um sentido de identidade comum.⁴³⁴

Dentro da perspectiva de comunidade integradora, a Igreja Tokoista teve a inserção social como um dos princípios básicos da sua formação religiosa cristã. Como pondera O'Dea, os Homens quando se encontram desintegrados socialmente procuram comunidades integradoras, as quais, lhes apresentam “outros valores” e sentido de solidariedade.⁴³⁵ Gilberto Velho sublinha que os indivíduos socialmente excluídos procuram grupos nos quais se identifiquem e que, ao mesmo tempo, tenham “mecanismos socializadores” voltados para os valores básicos de vida como: “família, etnia, religião e vizinhança”.⁴³⁶ Desse modo, a inclusão social da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo (Tokoista) caracterizava-se pelo seu aspecto de irmandade integradora, onde os seus agregados trabalhavam em prol da acção social comum a todos. Embora a sua estrutura assemelhava-se às raízes ancestrais kongo, a sua função social abria-se aos valores contemporâneos consolidando a transição social e religiosa já estabelecidas no âmbito dos novos tempos em África.

De forma simplificada, a carta de Afonso Inganga ajuda a perceber as novas ideologias de vida no colectivo:

[...] todos os membros da igreja devem aprender trabalhos manuais que são sempre úteis a qualquer dos nossos integrantes. Havemos de intensificar mais e mais tais aprendizagens porque [...] trabalharemos para depois colhermos os frutos necessários, que vivamos mais tempo quer menos tempo que os outros, temos encarregado de ensinar tudo quanto possa ser útil a velhos e moços, homens, mulheres ou crianças.⁴³⁷

Embora as actividades de ensino e aprendizagem fossem voltadas para o colectivo, cada integrante, que ali se inseria, levaria para o seu quotidiano novos conhecimentos que aplicaria nas mudanças dos novos hábitos. Ainda que fossem uma pequena parcela dessas populações, os grupos formadores das novas comunidades estabeleceriam novos contactos sócios culturais suplantando as divisões dos espaços estabelecidos pelo sistema colonial. Desse modo, os costumes seriam reconhecidos como exclusivos de cada grupo mas, ao englobarem valores exteriores

⁴³⁴Anthony D. Smith, *Identidade Nacional*, Op. Cit., p. 36.

⁴³⁵Thomas F. O'Dea, Op., Cit., p. 81.

⁴³⁶ Gilberto Velho, *Projecto e Metamorfoses*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994, p. 29.

⁴³⁷ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Del. Angola, NT 962, Doc. Avulso, cópia da tradução carta, Luanda, 25 de Maio de 1959.

pertencentes a terceiros, potenciavam a formação de uma identidade religiosa colectiva efectivando o objectivo de Toko na formação de uma igreja cristã angolana.

3.1.1. Os meios e acções de integração social e unidade tokoista.

Difícil estabelecer com precisão, a linha divisória entre a mutualidade espiritual e as beneficências e auxílios mútuos temporais entre o religioso e o profano. Será possível generalizar o culto divino como o fim principal de todas elas? Poder-se-ia dizer qual tal fim são laços de caridade corporal do que espiritual? »⁴³⁸

Conforme as indagações acima, levantadas pelo historiador Caio Boschi, pode-se considerar que as relações entre o religioso e o secular fundamentam-se em função de complementaridade das necessidades dos homens e que, nem sempre são associadas às devoções pois, o culto ao divino pode ser individual sem necessariamente voltar-se para as questões sociais. Contudo, quando se trata de uma instituição religiosa, esta só se consolida se as suas funções estiverem voltadas para o amparo comunitário.

Semelhante função religiosa, baseada nos parâmetros considerados conjuntos de inclusão social⁴³⁹, na Igreja Tokoista tornara-se num sistema de assistência mútua que, para além da concepção cristã, consiste também como factor fundamental nas comunidades bantu os quais são voltadas para os critérios de bens colectivos uma vez que valorizam “as relações pessoais” e desapego “à posse de bens materiais”.⁴⁴⁰ Voltadas para as necessidades básicas do dia a dia, as práticas tokoistas, constituíam-se em actividades suplementares na formação individual e colectiva que passavam pela educação, trabalho, assistência familiar, alimentação e acompanhamento social. Com a reforma de 1964, foi criado um projecto para alargar a assistência social e, por considerarem necessário, criar-se-iam grupos de formação básica, onde as jovens tokoistas poderiam aprender as práticas domésticas como: corte e costura, trato da roupa e da cozinha. Pensando no prolongamento dos estudos àqueles que desejassem continuar após a 4ª classe, bolsas de auxílio estudantil beneficiariam os estudantes tokoistas, como também, o *comité para a criança* com a função de organizar espaços de lazer com oficinas de arte e pequenas escolas infantis, pelo qual Toko argumentava que:

⁴³⁸ Caio César Boschi, Os leigos e o poder, irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais, São Paulo, Ed. Ática, 1986, p. 12.

⁴³⁹ A exclusão social foi uma das características do sistema colonial em África que abortava os “Direitos universais declarados aos homens”, revigorados pelas Nações Unidas em 1948 mas, assumidos, conforme Arendt, como valores sociais por comunidades leigas e religiosas, sobretudo quando a ordem política colonizadora se sobrepunha aos valores humanos. Sobre os *Direitos dos homens* e o Estado político ver: Arendt, Op. Cit., p. 385.

⁴⁴⁰ Raul R. Altuna, Op. Cit., pp. 147-154.

A escola para as crianças é agora mais importante neste momento, pelo que é muito preciso enviar os filhos para saber ler, escrever e contar. Ainda deve lembrar que depois das escolas primárias devem frequentar as escolas liceais.⁴⁴¹

Sendo os princípios sociais considerados de total importância, a formação religiosa destacava-se como prioridade neste sistema de integração, onde o ensino bíblico e o acompanhamento no coro faziam parte da formação religiosa das crianças desde tenra idade.

Dentro desses preceitos, havia visitas às famílias carenciadas e às que tivessem um dos seus agregados doente, eram assistidas por adeptos designados que mantinham uma presença constante nos cuidados com os enfermos e na orientação familiar. O doente mais debilitado era recebido em casa dos visitantes e encaminhado para tratamento médico, como foi o caso relatado por Cunha Daniel numa carta de 1957 que o adepto Martins (único nome informado) “tinha baixado ao hospital com a doença do sono,”⁴⁴² às expensas do “Cofre da Sociedade.”⁴⁴³ Uma quotização, de 10\$00 para os homens e 5\$00 para as mulheres, de todos os membros da Igreja, era entregue a essas famílias em dificuldade, sem distinção de classe.⁴⁴⁴

Tal como esses atributos, a unidade tokoista consistia em preservar a permanente presença de todos os seus fiéis no seio da igreja, outros benefícios lhes eram atribuídos no sentido da sustentação do contacto entre todas as classes. Para tal, era necessária a preocupação com as condições de vida de adeptos que fossem desterrados e tivessem fixado residência em regiões distantes do meio de convívio, bem como com os que se afastavam voluntariamente da igreja. Inclusive, quando estes retornavam para o meio de origem, eram recebidos com festas como se fosse um momento de júbilo. Pois, de acordo com a compreensão que faziam, o retorno de pessoas à igreja era visto como obra de Deus para o fortalecimento da igreja.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ AHU/MU/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 3272, Secção Central nº 976-CI (2), Entrada 635, Lisboa, 25 de Junho de 1964. Carta documento dirigida às igrejas de Maquela do Zombo com informações do projecto que seria desenvolvido nessa região.

⁴⁴² Sobre a doença do sono ver: Aníbal Bittencourt [et al] *Doença do sono: trabalhos executados até 6 de Agosto de 1902 pela missão enviada a Angola*, Lisboa, Typografia do Dia, 1902; Jaime Neves, “A doença-do-sono, uma doença social”, Porto, *Separata dos anais da Escola Nacional de Saúde e de Medicina Tropical*, vol. 1, Imprensa Portuguesa, Janeiro/Dezembro, 1967.

⁴⁴³ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. nº 731, NT 962-964, Del. Angola, vol. 1, cópia da carta anexada ao Ofício, Maquela do Zombo, 04 de Agosto de 1957, p. 196.

⁴⁴⁴ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 6442, np 7447, pt. 35, Ofício nº 5376/65-RS, 2ª Secção, 25 de Outubro de 1965, p. 24, fl. 20. Os valores assistenciais tokoistas eram também direccionados às outras comunidades fora do seu espaço de associação, exemplo disso foi a contribuição concedida aos açorianos (ilha não informada) sinistrados pelo abalo sísmico em 1964, na qual Toko envolveu toda a sua igreja na angariação de ofertas. Em Luanda, a igreja promoveu uma campanha de recolha de auxílios materiais. Cf.: AHU/MU/MG/GNP, Série 20, cópia da carta anexada ao Ofício nº 2796, Secção Central nº 863-CI (2), Entrada nº 565, Lisboa, 03 de Junho de 1964.

⁴⁴⁵ AHU/MU/GNP/S020, Pt. 2, Secção Central entrada 1247, ofício nº 5.903, 25 de Novembro de 1964.

Uma das muitas preocupações que afligia a igreja, dava-se pelas constantes prisões de fiéis indocumentados,⁴⁴⁶ pelos quais, os próprios dirigentes responsabilizavam-se em apresentar a documentação necessária à regularização das situações dos detidos, como ocorreu no Concelho de Catete (Município de Icolo e Bengo) onde sete tokoistas foram presos os quais possuíam apenas os cartões de membros da igreja.⁴⁴⁷

3.1.2. Relações sociais tokoistas e o seu sentido de pertença.

Como acima observado, a comunidade religiosa fundada por Simão Toko foi fundamental na superação da realidade do contexto colonial. Os princípios de integração religiosa, fundados por um angolano, foram determinantes para que pessoas deslocadas do seu espaço original de identificação encontrassem um lugar de referência com um sistema de agregação familiar. Desse modo, os adeptos da Igreja Tokoista poderiam considerar-se irmãos nas relações religiosas e no colectivo do meio social, articulados por uma solidariedade idealizada. O prolongamento da igreja por diversos espaços em Angola e a adesão de milhares de pessoas formulou um novo sentido de pertença para o qual, as comunidades formadas pelas igrejas tokoistas contribuíram.

O próprio Simão Toko não se intitulou de entidade chefe e não aceitava os rótulos que lhe atribuíam: por um lado, os adeptos o designavam como “profeta” e “professor”, o colonizador como “messias para os negros” e, a literatura de então como “profeta-messiânico”. Porém, o próprio Dirigente recusava ser considerado como tal. Dizia aos seus adeptos para que o chamassem, caso quisessem, de “nosso ex-catequista” e de um modo geral, “amigo ou irmão”.⁴⁴⁸ Contudo, predominava a imagem e o título que resultava da forma que o interpretavam, os seus seguidores e perseguidores. Embora o chamamento definido por Toko ser de proximidade com o ensino e evangelização, muitos adeptos optavam pela forma das relações de parentesco

⁴⁴⁶ Bittencourt salienta que em 1960, a PIDE se instalou em várias “circunscrições do território” onde os seus agentes eram orientados “a não emitir guias com permissão de locomoção aos considerados indígenas sem que as autoridades se pronunciassem”. Marcelo Bittencourt, *Dos Jornais às armas*, Op. Cit., p. 130.

⁴⁴⁷ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, carta anexada ao Ofício nº 1699-CI (2) Entrada nº 542, nº 143/64, Luanda, 04 de Dezembro de 1965. Alguns aspectos podem ser percebidos nas referidas correspondências as quais mostram outra faceta da pressão colonial em forçar as populações a cumprirem o que chamavam de “obrigações com o Estado Português”. Devido a aplicação do pagamento de impostos pela doutrina, os tokoistas procuravam, não só obedecer as leis da igreja como também as leis administrativas coloniais, pois, deveriam ser “verdadeiros para com as autoridades”. Segundo Toko, era “vergonhoso que um tokoista fosse preso por falta do imposto”. Cumprindo ambas determinações, a administração da Igreja conseguia recolher impostos dos adeptos sem nenhuma dificuldade, desfazendo acusações das autoridades que “radiantes”, muito embora não os eximiam da repressão, afirmavam que “realmente a igreja nada tinha contra o Estado.” Aos adeptos dos grupos que conseguiam tal proeza, eram-lhe concedidos bilhetes de identidades. Se para a igreja o pagamento de impostos consistia num dever moral, para o sistema colonial, para além do factor económico, significava dominação e submissão dos africanos atingindo o objectivo da ocupação do Estado Português. Cf.: Isabel Castro Henriques, “A África e a Primeira República: paradoxos, estratégias e práticas coloniais”; *A Primeira República e as Colónias Portuguesas*, (coord. José Miguel Sardica), Lisboa, EPAL: CEPCEP, 2010, p. 182; Zamparoni, *De escravo a cozinheiro...* Op. Cit., pp. 65-124.

⁴⁴⁸ AHU/Série 20, Pt. 1, Ofício de nº 9/956/Uíge, 07 de Março de 1957.

valorizando a cultura social das relações kongo. Os mais novos chamavam os mais velhos pela forma paternal, maternal, tal qual, pai e mãe sendo desse modo definido pelos tokoistas em formalizar a relação entre eles: ao Simão Toko e aos mais velhos como pai (*papá*), as senhoras como mães (*mamã*) e entre os próprios adeptos como irmãos. Para Augé, esta classificação resulta do reconhecimento de que todos os indivíduos são pertencentes de uma mesma classe de parentes por afinidades.⁴⁴⁹ Conforme o ancião Macota André, em carta escrita em 1964, de Benguela para Toko nos Açores, esta relação serviu de amadurecimento dos adeptos com a igreja:

[...] o trabalho do Senhor está em vigor. Dos trabalhos fiquei muito satisfeito, por ver como estão a orientar o serviço. Estão todos unidos [...] digo que me faz lembrar no começo do trabalho, não encontrei cá distinção de tribos. Na parte das donas, chama-se “mamãs”, ao nosso lado todos por “papás”.⁴⁵⁰

Malgrado a positividade do ancião, nem todos comungavam desta relação apropriando da autoridade máxima de Toko na liderança de sua própria comunidade religiosa. Uma denúncia pronunciada ao Dirigente maior, revelou outras facetas nas relações entre os pares:

[...] o irmão Muanga Pedro queria formar presidente e eu o repreendi por que só temos um presidente [Toko]. Embora haver outros tipos de presidente das Câmaras de Concelhos [...] mas nós, os tokoistas somos apenas o conjunto de cristãos que éramos protestantes, católicos e ateus convertidos. Não temos títulos elevados. Somos apenas adoradores de Deus.⁴⁵¹

Embora houvesse uma rígida organização de alinhamento social, pode-se observar que as divergências no meio tokoista simbolizavam o início de facções com os constantes exílios dos quais, a sua ausência se fazia sentir na coesão da comunidade de fiéis. Mesmo que o sistema operatório significou reforçar a pertença identitária, conforme à adesão de adeptos de várias regiões angolanas, muitos poderiam ter se aproveitado do desenvolvimento da igreja e separadamente constituído comunidades designadas como tokoista mas que pouco obedeciam ao núcleo central.

À parte desta possibilidade, deve-se reconhecer que as missões protestantes estiveram em grande parte nas regiões mais afastadas, onde não havia o catolicismo português.⁴⁵² Neste sentido, antes da presença tokoista nestes espaços, o cristianismo já estava instalado e muitos angolanos já conheciam as pregações bíblicas. Este facto também pode ser associado à adesão de muitos

⁴⁴⁹ Augé, *Op. Cit.*, p. 54.

⁴⁵⁰ AHU/MU/GM/GNP, Pt. 2, carta anexada ao Ofício nº 3568, Secção Centra nº 119-CI (2), Entrada nº 723, Lisboa, 16 de Junho de 1964.

⁴⁵¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, carta anexada ao Ofício de nº 6189, Secção Central nº 2.617, Entrada nº 1344, 09 de Dezembro de 1964. Essa denúncia refere-se aos conflitos ocorridos em 1964 entre anciãos e conselheiros no núcleo central em Luanda e nos núcleos de Benguela, Vale do Loge e Taia Novo, sendo mencionados no final desse capítulo.

⁴⁵² Douglas Wheeler, René Pélissier, *História de Angola*, *Op. Cit.*, p. 125.

adeptos para a igreja de Simão Toko. Levando em conta ainda que, devido a igreja ter sido originada da concepção bíblica de um angolano, contribuiu também na formação de uma unidade comunitária formada nas relações urbanas e entre as vizinhanças aldeãs. Desse modo, pode-se considerar que a igreja se tornou numa comunidade alargada de perspectiva bíblica centrada na concepção ancestral kongo como lugar de identidade cultural múltipla. A adesão individual no colectivo significou inserção em uma comunidade de carácter religioso, onde, as relações de parentesco foram factor principal. De acordo com Henderson, a coesão social significava também pertencimento de inserção familiar, do qual usou como metáfora, um ditado kongo de que, quem estivesse fora de um clã “era como um gafanhoto que perdia as asas”.⁴⁵³ Neste sentido, para os angolanos uma pessoa fora de uma comunidade de cultura ancestral, estaria desamparada de segurança, solidariedade e afecto, os quais, são factores garantidos dentro de uma comunidade baseada nas relações de irmandade.⁴⁵⁴ Este factor explica a adesão de cristãos que se desvincularam das igrejas tradicionais, como também de pessoas não convertidas a nenhum outro credo.⁴⁵⁵ A adesão de muitos adeptos à Igreja Tokoista pode ser compreendida pela novidade do contacto directo com o Espírito Santo, do qual poderiam dar testemunho do fenómeno. Facto que representava para o adepto, o conforto espiritual que o ajudava na superação do pesado contexto social; e, ainda, puderam se agregar onde os seus valores identitários eram reconhecidos. Assim, em sua emergência, a Igreja Tokoista tornou-se fundadora da agregação de homens e mulheres excluídos dos seus espaços sociais rompidos pelo sistema colonial.

3.2. A Igreja, os tokoistas e o Estado colonial – convivência com o outro.

Como referido, o objectivo deste trabalho é o estudo do processo de construção da Igreja Tokoista em Angola, entretanto, deve-se considerar relevante destacar a complexidade da sua expansão durante a colonização portuguesa. Uma questão fundamental relaciona-se com os constantes exílios de Simão Toko ao invés de uma prisão permanente como sucedeu com seu homónimo, o líder religioso Simão Kimbango, no Kongo Belga em 1921. O factor diferenciador passa pela figura emblemática de Toko, significativa, tanto pelo lado religioso como pelo lado político social, assegurada pela passiva “resistência religiosa” em não confrontar com o Estado Colonial Português. Facto muito explícito nas correspondências tokoistas de que tal resistência não significava ignorar os colonizadores mas, sim, suportar pela via espiritual a sua condição de colonizado salvaguardando a sua igreja e os seus congregados, considerando ainda que a sua igreja

⁴⁵³ Henderson, *Op. Cit.*, p. 21.

⁴⁵⁴ Idem, *Ibidem*.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

postulava uma doutrina voltada para a linha protestante em território colonial católico português. Tal como afirma Balandier, “ o líder preso torna-se um símbolo que estimula a oposição”.⁴⁵⁶ Conforme o autor, pode-se pensar que, o cárcere fechado do líder religioso angolano implicava revoltas, mas, os constantes desterro davam-lhe oportunidades de conquistar adeptos e por meio das correspondências organizava a sua igreja.⁴⁵⁷

Contudo, Toko não escapa de ser apontado como sujeito indirecto dos actos de sublevação como sucedeu pela libertação de presos políticos nos levantes de 1961, iniciado com a mobilização de grupos de homens, na sua maioria jovens, destinados aos ataques às prisões de São Paulo e à Casa de Reclusão, impulsionados pela crença de que não seriam atingidos por “balas e facas” e seriam magicamente protegidos ao ingerirem um líquido manipulado por um “quimbandeiro” (feiticeiro).⁴⁵⁸ Os historiadores Dalila Cabrita e Álvaro Mateus dão conta de que um suposto sobrinho de Simão Toko, de nome Augusto de 30 anos de idade, foi procurado pelos organizadores das revoltas, no dia 28 de Janeiro de 1961, por ser identificado como pessoa apropriada na manipulação de tal antídoto.⁴⁵⁹ O desejo dos autores em dar conhecimento do facto, foi enaltecer o parentesco entre o quimbandeiro Augusto e Simão Toko, como se o primeiro fosse um membro da Igreja Tokoista.⁴⁶⁰ Esta relação bastou para fomentarem a ideia, já referida por muitos autores da construção histórica, sociológica e antropológica colonial que, na igreja de Simão Toko, “era conhecida a realização de reuniões tocoístas com manifestações feiticistas”, pois, consideravam “claramente se evidenciarem nas cerimónias realizadas na preparação dos assaltos do 4 e 11 de Fevereiro” do referente ano.⁴⁶¹ Nota-se e, a interpretação demonstra, de igual modo, a relação de subversão entre os tokoistas e os agentes dos movimentos de libertação, dada pela polícia de segurança em Angola associando-a, devido ao uso do misticismo, aos africanos pelas práticas e crença de protecção, as quais, segundo Terence O. Ranger, muitos críticos da dominação colonial denominaram as revoltas de “magia do desespero”.⁴⁶²

⁴⁵⁶ Balandier, Op. Cit., p. 430. (tradução minha).

⁴⁵⁷ *Ibidem*. Do mesmo modo que o cárcere privado promovia oposições, Balandier acrescenta que “é fora do “seu espaço de acção e contacto directo com seus seguidores que vai operar com liberdade,” p.430.

⁴⁵⁸ Dalila Cabrita Mateus e Álvaro Mateus, *Angola 61 - Guerra Colonial: Causas e Consequências, o 4 de Fevereiro e o 15 de Março*. Alfragide (Portugal), Texto Editores, 2011, pp. 74-75.

⁴⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 88.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Terence O. Ranger, “A África sob dominação colonial”.... Op. Cit., p. 54. O cenário que antecedeu aos ataques dos angolanos aos locais planeados esteve para além dos actos “mágicos” que serviram de construção do “pensamento ingénuo” dos africanos na sua ligação ao misticismo. Pode-se referir a situação da população localizada a Leste de Malange, na chamada Baixa de Cassange que, entre o final do ano de 1959 e início de 1961, trabalhadores residentes da região rebelaram-se contra o sistema de trabalho da empresa algodoeira Cotonang, na qual trabalhavam em excesso sem uma remuneração justa. Submetidos aos castigos corporais ficavam ainda, sem tempo para o plantio da própria lavra que era a sustentação familiar o que causava fome, desnutrição e doenças. Líderes religiosos políticos kongolezes aproveitaram do clima psicológico da população dos quais se destaca o católico António Mariano, que dizia mandado pela Virgem Maria, estimulando a crença de que o *terceiro segredo de Fátima* seria a independência

3.2.1. Estratégias: as cartas como objectos de vigilância sobre a Igreja Tokoista e seus adeptos.

[...] as correspondências constantes da relação que enviavam eram recebidas pelos serviços onde trabalhavam e por ordem administrativa eram remetidas às autoridades que exerciam o controlo.⁴⁶³

Se uma possível prisão de Toko causaria ataques generalizados, a polícia de vigilância agiu de forma estratégica no controlo, não só sobre o líder mas, também, de toda a igreja e seus congregados.

Com as constantes apreensões de documentação: cartas, documentos pessoais e da própria igreja, a administração colonial obtinha informações da dimensão da actividade da igreja de Simão Toko, sobre a qual, no Ofício de nº 1.105.95 da Direcção dos Serviços da Administração Civil de 1957 constatou que, “ [...] encontrava-se em activa propaganda e disseminada por toda a Província angolana como uma organização já bastante perfeita”.⁴⁶⁴ Para além da retenção das cartas dos adeptos tokoistas nos postos de trabalho, o conhecimento da dimensão do proselitismo religioso dava-se também por meio da recolha de inúmeras correspondências nas estações dos Correios em todos os concelhos de Angola. Facto que, no mesmo ofício, não deixava de ser reconhecido pelas autoridades administrativas de ter sido uma acção de risco pois, não chegando as cartas aos seus destinos ou chegando muito tempo depois, ocasionaria desconfiças e protestos. Tal demora devia-se à falta de verba para pagamento das traduções ou intérpretes, sendo que, a maioria das cartas, eram escritas em línguas locais.⁴⁶⁵

de Angola, fazendo acreditar aos trabalhadores que o sofrimento dos africanos esteve relacionado a este segredo, do qual, a sua revelação refere-se ao sofrimento dos cristãos no século XX. Cf.: Documentário de Joaquim Furtado/RTP – “A Guerra” – 7º episódio – Baixa de Cassange (parte 1), disponível em <http://www.youtube.com> (cons. Em Julho de 2010). Após quase quatro décadas da independência de Angola, o documentário apresenta ainda, versões colonialistas sobre os “movimentos” religiosos daquele tempo em que é usado um depoimento de Simão Toko feito em Ponta Albina em 1961, onde Toko argumenta que: “o tokoismo adora o Deus criador e nosso Senhor Jesus Cristo e não adora qualquer coisa deste mundo”. A convicção de Toko foi aproveitada no documentário como referência em que se é relatado ser a fala de Toko a voz do messianismo como também o de Simão Kimbango na luta contra os europeus. Sobre as revoltas na Baixa de Cassange ver: António Lopes Pires Nunes, “*Angola 61-Da Baixa de Cassange a Nambuangongo*”, Lisboa, Ed. Prefácio, 2005; Alexander Keesse, “Dos abusos às revoltas: trabalho forçado, reformas portuguesas, política “tradicional” e religião na Baixa de Cassange e no distrito do Congo (Angola), 1957-1961”, *African Studies*, nº 7, Porto, 2004. Sobre o Terceiro Segredo de Fátima, ver: Pe. Luís Kondor, *Memórias da Irmã Lúcia*, Vol. I, 13ª. Ed., Portugal, Imprimatur, 2007, p. 203. Para maiores conhecimentos científicos acerca do fenómeno de Fátima ver: António Teixeira Fernandes, *O confronto de ideologias na segunda década do século XX: à volta de Fátima*, Porto, Afrontamento, 1999. Para além dos factores religiosos, a revolta de Cassange teve influências políticas exteriores como as do PSA – Parti Solidaire Africain (Partido Africano Solidário) de raiz kongolesa apoiado pela UPA e, como escreve Pélissier, a “panfletagem nacionalista” de Luanda pode ter chegado ao conhecimento dos trabalhadores rurais da região, fazendo aumentar o sentimento de revolta. Cf.: Douglas Wheeler e René Pélissier, *História de Angola*, Op. Cit., pp. 250-251.

⁴⁶³ IANTT/Fundos/PIDE/DGS/, Proc. 15.46-A, Tocoismo, NT/2105, Of. de nº. 1.474, 2ª. Secção, Angola, 10 de Dezembro de 1957, p. 167, f. 3.

⁴⁶⁴ IANTT/Fundos/PIDE/DGS/, Proc. 15.46-A, NT/2105, Ofício de nº 1.105.95/ 2ª. Secção, Direcção dos Serviços da Administração Civil do Concelho de Maquela do Zombo, 16 de Setembro de 1957, p. 259.

⁴⁶⁵ Ofício de nº. 1.105.95/ 2ª. Secção, Direcção dos Serv. da Adminis. Civil do Concelho de Maquela do Zombo.

Se o processo moroso de fiscalização ocasionaria protestos, o mesmo sintetizava um total controlo sobre a Igreja Tokoista. Em posse das correspondências, o órgão de vigilância controlava não só a movimentação mas, também, os locais de residência dos adeptos, o que corresponde aos seus endereços (moradas) destacados nos relatórios de vários concelhos.⁴⁶⁶ Entretanto, para além do conhecimento da residência dos adeptos, o esboço de um minucioso mapa com localizações visíveis da expansão da igreja em Maquela do Zombo, Norte de Angola, demonstra ser um instrumento concreto que possivelmente foi criado para controlar a Igreja Tokoista e o papel que ela poderia ter na organização colonial. (vide mapa: anexo nº. 3).

Muito embora as cartas tenham sido a principal fonte de informação da vigilância administrativa sobre a Igreja Tokoista e seus adeptos, em muitas regiões da colónia, os próprios administradores reconheciam que nada de importante se notava nas correspondências, como no caso da Vila Bungo (Uíge) onde, o agente da Segurança Pública referiu em relatório que “nada se verificou de importante, a não ser o interesse que se dedicavam a igreja”.⁴⁶⁷

3.2.2. Método de continuidade mediante a pressão dos poderes políticos.

[...] sabendo a grande maioria dos adeptos deste controlo passaram a corresponder por intermédio de emissários que fazem as suas viagens a pé e por sistemas de estafetas e não se utilizam dos Correios Oficial [...].⁴⁶⁸

Se a apreensão das correspondências trocadas entre os adeptos tokoistas significava tirar-lhes a liberdade de comunicação e exercício religioso, foi-lhes, de igual modo, necessário criar mecanismos que desviassem a atenção da vigilância colonial sobre as suas actividades nos concelhos onde estivessem. Mesmo quando não houvesse meios normais, Simão Toko criava estratégias que possibilitassem fazer chegar as suas cartas aos seus destinatários. No esforço de manter a integração nas relações da igreja, estando em regiões longínquas, como quando esteve desterrado em Ponta Albina (província Moçâmedes), no Sul de Angola, usava um método incomum de envio de correspondências para a sua congregação em diversos pontos de Angola.

Apoiado por empregados do Estado que se deslocavam de Ponta Albina, num percurso de duas horas a pé por estrada de chão, “enterrava correspondências na areia, algures, num ponto do

⁴⁶⁶ AHU/MUGM/GNP, Série 20, Doc. avulso nº 52, Pt. 1. Esta observação constata-se com maior incidência nos relatórios relacionados aos dirigentes tokoistas das classes no Norte de Angola.

⁴⁶⁷ Embora a Igreja Tokoista ter sido reprimida pelo Governo Colonial, alguns adeptos relatavam que em muitos concelhos lhes eram permitido o exercício de suas actividades, e por isso consideravam que “o horizonte se abria à igreja e o seu progresso continuaria pois, as autoridades não impediam a palavra de Deus.” Cópia avulsa da carta de Garcia Lemos, Luanda, 27 de Março de 1964.

⁴⁶⁸ IANTT/Fundos/PIDE/DGS/, Proc. 15.46-A, Tocoismo, NP/2105, Ofício nº 1.474, 2ª. Secção, Angola, 10 de Dezembro de 1957, p. 167, f. 3.

trajecto para Porto Alexandre,”⁴⁶⁹ e desse modo, os trabalhadores que por ali passavam, resgatavam as suas cartas e depositavam-nas na agência dos Correios da cidade, as quais, possivelmente seriam interceptadas pelas autoridades do Concelho de Moçâmedes (actual Namíbi). Embora o relatório da vigilância apresentar esse artifício de Toko, constata ainda, que, possivelmente havia a combinação com adeptos da região de fazer esse trajecto à noite e, nas madrugadas em que o silêncio indicava o repouso do chefe do farol, recolhia com o próprio Simão Toko, as muitas cartas nas quais certamente transmitia a sua comunicação com os chefes dos núcleos; inclusive, ter encaminhado os programas pelos quais, de longe, dinamizava a sua igreja.⁴⁷⁰ Outros métodos se somavam às estratégias, garantindo a posse das cartas pelos adeptos para os quais eram remetidas. Quando recebidas, era necessário que respondessem ao remetente que a carta havia chegado ao seu destino. Embora fosse um método prático e seguro, para Simão Toko tornava-se num trabalho árduo pois, como descreveu em 1964:

[...] Em acusação a recepção das vossas cartas e ao entregarem às missivas avultadas que me chegam semanalmente vindas dos irmãos espalhados por vários pontos e, digo-vos que já tenho em casa durante estes dois últimos meses (não referidos) mais seiscentas e vinte e tal cartas [...],⁴⁷¹

Mas, neste mesmo ano, Toko já não podia corresponder-se com todos os adeptos de igual modo como aponta:

[...] conforme escrevi nas cartas anteriores aos irmãos de Luanda, Maquela e no Sul de Angola que havia de escrever uma carta geral que será tirada cópias para ser distribuídas aos irmãos tocoístas espalhados em localidades diversas.⁴⁷²

A esta decisão, o dirigente Toko acrescentou outros cuidados ao novo sistema de correspondência em que recomendava aos líderes e responsáveis pelos contactos de Luanda às outras classes, que os assuntos respeitantes à igreja fossem redigidos por escreventes conhecedores exímios da língua portuguesa. Esse argumento foi explicado por Toko em uma carta direccionada ao núcleo central da direcção da igreja na capital, na qual relata:

[...] É feio, as autoridades chefes e a comissão de censura andarem a ler cartas dos assuntos da igreja cheios de erros e mal escritas. É feio e é vergonha por sois habitantes cidadãos de Luanda.⁴⁷³

⁴⁶⁹ ANTT/Fundo/PIDE/DGS/, Proc. 6462/NT 7440, Pt. 35, Relatório de Informação nº 36/66 – SR – 2º Secção.

⁴⁷⁰ ANTT/Fundo/PIDE/DGS/, Proc. 6462/Relatório n 36/66 – SR – 2º Secção. Como pode verificar-se, muitas cartas foram trocadas entre Toko e seus adeptos correspondem aos anos que Toko esteve em Ponta Albina. Muito embora ter declarado em entrevista na mesma região que, “não tinha auxiliares e que não correspondia com nenhum adepto, porque o Estado não gostava. Proc. 731, vol. 1, p. 426.

⁴⁷¹ AHU/MU/GM/GNP, Doc. 52, Simão Gonçalves Toko, Pt. 1, 1960/1965, carta anexada ao ofício de nº. 4.355, Secção Central nº. 1.433 – CI (2), Ent. 868, Luanda em 28 de Agosto de 1964.

⁴⁷² AHU/MUGM/GNP, Série 20, cópia da carta anexada ao Ofício nº 6189, Sessão Central nº 2.621-CI (2), Entrada nº 1346, 10 de Dezembro de 1964.

Como pode-se observar, o domínio ou não da língua portuguesa também foi motivo de atenção para Simão Toko. Em Abril de 1964 o adepto Diankuene Manuel confirma esta preocupação: “ [...] dá muita confusão é por não saber ler na língua portuguesa e pedi o favor o Sr. António Maximica é que escreveu a carta [...]”⁴⁷⁴

Embora o objectivo da boa escrita fosse o reconhecimento e prestígio da igreja perante as autoridades, Toko era crítico quanto a interceptação das correspondências que chegavam aos seus destinos após alguns meses da emissão. Tal facto permitia ao líder religioso, em sua indignação, algumas interjeições tal como em resposta à sua congregada Rosária Dias Pontes em Luanda: “ [...] não adivinho o motivo, mas parece-me que a demora é devido o exame crítico de obras literárias – queria dizer que é obra de censura em terem sido desviadas”.⁴⁷⁵

A apreensão das cartas pela vigilância tinha também um outro sentido para Toko pois, segundo o líder religioso, “a coisa censurada torna alegável se era ilegável”.⁴⁷⁶ Neste sentido, a orgânica da igreja tornava-se legitimada após conhecida pelas autoridades de segurança da colónia que, no acto da averiguação, certificavam que, ali, sob a pressão da polícia política havia uma igreja organizada, empenhada em ser reconhecida como uma instituição religiosa em Angolana. Do mesmo modo, as críticas eram acompanhadas por conselhos do chefe da igreja aos seus congregados, que no caso das cartas escritas sobre o quotidiano de vida comum, advertiu numa correspondência em Março de 1964:

[...] há um provérbio de nosso dialecto em kikongo que reza o seguinte: *evangudiambete wonga ke, avo havena natisa muntu a nani n'kanuke, ke empangi am'ê?* – Traduzindo em português – A boa acção não causa medo, quando não haja motivo que possa comprometer alguém. Queria dizer que as cartas dos verdadeiros cristãos, não se escrevem coisas das pessoas políticas deste mundo.⁴⁷⁷

Mesmo com as prudências exigidas por Toko, respeitantes às correspondências relacionadas com os interesses da igreja, os seus adeptos não se restringiam em manter os laços sociais que a comunidade tokoista lhes proporcionava. Esta relação facultada pelas missivas dava-se pela necessidade do conhecimento da vida comum, como notícias de famílias, saúde, formação escolar, informação dos desterrados e dos regressados, notícias essas que poderiam ser transmitidas

⁴⁷³ AHU/MUGM/GNP, Série 20, cópia da carta anexada ao Ofício nº 2. 621, Sessão nº 1346, 09 de Dezembro de 1964.

⁴⁷⁴ AHU/MUGM/GNP, Pt. 2, cópia de carta anexada ao Ofício nº 2585, Secção Central nº 606-CI (2), Entrada nº 419, Lisboa, 23 de Abril de 1964.

⁴⁷⁵ AHU/MU/GM/GNP, Doc. 52, Simão Gonçalves Toko, Pt. 2, 1960/1965 cópia da carta de Simão Gonçalves Toko anexada ao Ofício nº 3322, Açores, 5 de Maio de 1964.

⁴⁷⁶ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 6189, Segunda Central nº 2.617-CI (2), Entrada nº 1344, Lisboa, 09 de Dezembro de 1964.

⁴⁷⁷ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 2112, Segunda Secção nº 602/G.U, Entrada nº 397, Lisboa, 17 de Abril de 1964.

em pequenos bilhetes, aproveitados na emissão de uma correspondência maior por pessoas que fossem de uma região distante para outras.⁴⁷⁸

3.3. A propaganda colonial e a imprensa estrangeira.

Nos primeiros anos da década de 1950, Toko poderia não ter representado um perigo em concreto para o Estado Português. Mas, posteriormente nos anos de 1960 com o desenvolvimento da sua igreja, a sua prisão causaria uma maior instabilidade como acima já referido. Em contrapartida, os constantes apelos de Toko aos seus adeptos em não alinharem-se aos movimentos políticos, permitiram ao Governo-geral apropriar-se da sua boa vocação religiosa como propaganda influenciadora sobre as populações angolanas, constatada no relatório de informação de n.º. 36/66,

[...] a fim de ser aproveitado essencialmente como agente influenciador do regresso das populações angolanas que haviam fugido para o Congo ex-Belga e para as matas, por via dos acontecimentos terroristas desencadeados no Norte.⁴⁷⁹

Em Setembro de 1961, Toko foi transferido do Sul de Angola para Luanda, e, num aproveitamento político, foi enviado para a fronteira norte com o Kongo, na tentativa de influenciar as populações que haviam fugido para o país vizinho, a retornarem às suas respectivas aldeias e ao trabalho nas fazendas.⁴⁸⁰

A conveniência colonial de persuasão consistia, também, na preocupação do conhecimento internacional das fugas e revoltas dos angolanos com as pressões coloniais. Propósito que não foi alcançado pois, a imprensa kongolesa através do Jornal Le` Courrier D`afrique do dia 4 de Agosto de 1962, mencionara num artigo: “O caso de Simão Gonçalves Toco, golpe de vista sobre o problema angolano”.⁴⁸¹ O autor do artigo, Antoine Matumona, relata o uso de Simão Toko pelo Estado colonial português, como instrumento influenciador dos povos angolanos, sendo “ [...] muito tempo prisioneiro dos portugueses [...], no novo e vasto programa psicossocial do Governo de Lisboa sobre Angola”, para além de fazer confundir opiniões internas à colónia, apresentava-se “residir senão na confusão nociva” que lançava na opinião pública internacional.⁴⁸² Tal programa relatado pela imprensa kongolesa, esteve na manobra estratégica administrativa em apresentar aos

⁴⁷⁸ AHU/MU/GNP, Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício n.º 1.158-CI (2), Segunda Secção n.º 735, Maquela do Zombo, 20 de Agosto de 1957.

⁴⁷⁹ ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. N.º. 6462 – CI (2), Pt. 35, Dossiê: n.º 36/66-SR-2ª secção, “Evolução da Seita Tocoísta desde 1962 a 1965”, p. 5. Devido a sublevação ocorrida no início do ano de 1961, centenas de angolanos abandonaram as suas casas e trabalho e debandaram para fora de Angola.

⁴⁸⁰ IANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. n.º 6462 – CI (2), Pt. 35. Relatório de n.º 36/66-Sr-2ª secção.

⁴⁸¹ IANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. 731, NT, 962-964, Del. Angola, vol. I, Boletim do Gabinete da Imprensa Estrangeira, SR 74, Luanda, 21 de Agosto de 1962, 81.

⁴⁸² IANTT/Fundo/PIDE/DGS, Del Angola, RS, Proc. 731, p. 79.

angolanos refugiados, as vantagens sociais por eles desconhecidas como sejam a construção de novos edifícios escolares e alargamento dos programas estudantis, e reconstrução das aldeias destruídas e incendiadas.⁴⁸³

O corolário dessa propaganda foi a construção de um aldeamento no Concelho do Zombo para os retornados, o qual foi nomeado de “Povo Taia” mas, ficou conhecido como “Povoado dos Tocos.”⁴⁸⁴ Nesse aldeamento foi autorizado a construção de uma igreja tokoista e na mesma altura, a construção de uma outra em Luanda no então Bairro dos Congolezes, onde Toko foi morar. Com residência fixada na capital Simão Toko pode, de perto, reorganizar toda sua igreja, cuja estrutura estava abalada devido as divergências intestinas surgidas no seu seio durante o seu desterro no Sul de Angola.⁴⁸⁵

Na oportunidade do seu regresso para mais perto dos seus fiéis, segue para Carmona, (actual Uíge), na companhia de outros tokoistas, no empenho de recuperar os transviados.⁴⁸⁶ Em 1962, com o êxito da reorganização em Luanda, a Igreja Tokoista ganhou nova dimensão e credibilidade de seus adeptos causando preocupações ao Governo Colonial, o qual toma o rigor do sistema colonial como medida de acção, o envio do líder religioso para o degredo nos Açores, em 18 de Julho de 1963.⁴⁸⁷

O desterro de Toko para mais distante de Angola não retardou o processo de reorganização da sua igreja. Tal facto foi reconhecido pelo Governo-geral que, com a presença de Toko em Luanda desde “de Setembro de 1961 à Julho de 1963,” o movimento religioso adquiriu projecção em todo o território angolano. O seu afastamento não o impediu de tratar, por correspondência, os assuntos da igreja. Na expectativa de poder deformar a comunidade tokoista, o Governo da colónia procurou criar estratégias que desmobilizasse os seus adeptos.⁴⁸⁸ Para tal publicou uma

⁴⁸³ Mesmo que a intenção do Governo Colonial fosse a de reparar o prejuízo causado pela devastação nas lavouras, a imprensa internacional acusara o “programa de acção social” de ter sido criado com um único objectivo: o de reconquistar a confiança das massas angolanas mediante os observadores internacionais, dando continuidade aos programas de exploração colonial.

⁴⁸⁴ O povoado Taia foi reconhecido pela PIDE, em Luanda, com o nome de Povoação do Concelho do Zombo em Agosto de 1964, o qual recebeu também a caixa postal nº 3 sendo as correspondências recebidas, retiradas pelos membros do corpo directivo da igreja. ANTT/Fundo PIDE/DGS, Del. Angola, Proc. De nº.731, Simão Gonçalves Toco, v. 6, NT/962-964, Ofício de nº. 1091/66-SR, 2ª. Secção, Posto Maquela do Zombo, 7 de Dezembro de 1966, p. 40. De acordo com a documentação, neste povoado até fins de 1965 “habitavam mais de 2 (dois) mil tocos.”

⁴⁸⁵ Como referido no primeiro capítulo em mecanismos e desenvolvimentos.

⁴⁸⁶ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Relatório nº 36/66-Sr-2ª secção p. 6.

⁴⁸⁷ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Ofício nº 2224/963-SR, 20 de Julho de 1963. Neste mesmo ofício consta que, a decisão do desterro de Toko para a Ilha dos Açores consistiu da intenção do Governo geral em separá-lo da sua igreja de forma que permitisse a “acção repressiva de levar a efeito com a prisão dos principais responsáveis e dirigentes pondo fim ao movimento de Simão Toco”.

⁴⁸⁸ ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. Nº. 6442, relatório nº. 36/66-SR 2ª secção, p. 7, fl. 3. Apesar das medidas de controle sobre a igreja, o governo reconhecera a dimensão que a igreja havia alcançado referindo que “a sementeira havia proliferado por quase todo o território angolano, desde o Zaire ao Moxico” sendo a sua forma de organização que a manteve fortalecida tal que, os núcleos mais importantes sendo os de Luanda, Benguela e Caconda conduziam as demais igrejas na Província. P. 7, fl. 5.

nota na imprensa angolana que Simão Toko havia se convertido ao catolicismo. No sentido de alertar os seus fiéis Toko, numa carta remetida ao dirigente Mavemba Sebastião em Benguela,⁴⁸⁹ acusava o Estado de infiltrar, em todos os concelhos a acção católica como já havia feito no Colono Vale do Loge, onde ergueram uma igreja afim de que todos fossem católicos devendo, assim, os adeptos tokoistas serem cautelosos com as informações que poderiam ser desvirtuadoras da sua igreja.⁴⁹⁰ Embora tal facto motivasse um desequilíbrio no seio tokoista, a reacção que demonstraram levava ao questionamento da permanência portuguesa em Angola.

3.3.1. Reacção tokoista e aliança com os movimentos pela independência angolana.

Se a influência de Simão Toko resolveria a questão do retorno dos refugiados na região fronteira do Kongo, milhares de angolanos resistiram ao seu apelo contestando o objectivo de sua presença ali. Tal como reconheceu o próprio governo: “a experiência parece não ter dado bons resultados que dela se esperavam em promover o regresso generalizado das massas africanas [...]” pois, manifestavam abertamente discordarem afirmando que “só voltariam a Angola depois de lá não haver portugueses.”⁴⁹¹ Foi nesse momento que Toko compreendeu que o efeito independentista já poderia ter, ali, na zona fronteira, desvirtuado muitos dos seguidores da sua igreja. Em resposta aos contestadores, replicara:

O que vocês têm no espírito é a falsa doutrina da UPA, mas uma vez que mostram tanto ódio e coragem, porque não vão para Angola correr com os brancos? Para lá pretende o regresso das pessoas de bem e não o das que mantiveram ódio aos brancos.⁴⁹²

⁴⁸⁹ IANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. Nº 73, vol. 1, NT 962, Doc. Avulso, Porto Alexandre, 29 de Julho de 1960, p. 264.

⁴⁹⁰ Desde os primeiros anos do desenvolvimento tokoista em Angola que o Estado Português procurava coibir a acção dos agentes da igreja, tal como refere Toko, e assim referido num relatório de 1956 do Comando da PSP de Luanda, que as missões protestantes intensificavam o trabalho de evangelização no Norte da província “no sentido de combater o tócoismo”. Acrescenta ainda nos relatos que do mesmo modo, e objectivo, deveriam ter aumentado as instalações das missões católicas nesta localidade, uma vez que, “esta religião” era “especialmente escolhida pelos portugueses”. AHU/MU/GM/GNP/Série 20, p. 1, Relatório de nº. 2, “Acontecimentos do Distrito do Congo”/Necessidades prementes, f. 77, nº3, Luanda, Seg. Secção do Comando da PSP de Angola, 20 de Março de 1956.

⁴⁹¹ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Del de Angola, Proc. 731, RS, vol. 1, Doc. avulso, Luanda, 22 de Dezembro de 1961, p. 89.

⁴⁹² ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. Nº – 6442 – CI (2) Pt. 35, Relatório semanal nº 43/62 – S.R do período entre 29 de Outubro e 4 de Setembro de 1962. Por recusarem o seu chamado, Toko questionou aos refugiados se a opinião deles era igual aos dos comunistas e terroristas, os russos e Holden Roberto. Ao proibir as relações com os grupos de libertação, foi acusado pelos líderes da UPA de defender os interesses colonialistas “com prejuízo” do nacionalismo em Angola. Proc. 731, vol. 1, p. 170. Apesar da adesão voluntária de muitos tokoistas, o adepto Pedro S. Agostinho em seus relatos descreve que, outros tantos foram prisioneiros de guerrilheiros nas matas mantidos sob tortura. Cf.: Pedro S. Agostinho, *Op. Cit.*, p. 142.

Mesmo que Toko desaprovasse a adesão dos tokoistas aos movimentos políticos no Kongo, em Angola, os adeptos de sua igreja já demonstravam, em 1958, conhecimento dos factos que dariam início aos conflitos entre colonizador e colonizado, fortalecendo a expectativa da independência de Angola:

[...] a terra é nossa e vocês tem que continuar a orar. Os nossos avós entregaram esta terra aos portugueses para eles civilizarem, mas não foi para tomar conta dela. Nunca se esqueçam de orar pela nossa terra. No Congo é que vai começar a maka [luta].⁴⁹³

No seguimento da independência do Kongo belga, as esperanças em Angola vão sendo aumentadas consoante a agitação dos movimentos políticos entre os bakongo residentes nas duas colónias. Em 1958, com os rumores nacionalistas instalados em Luanda, os adeptos da igreja de Simão Toko foram proibidos pelo Governo-geral de usarem o distintivo tokoista em público pois, possivelmente, poderia tornar-se num objecto para os mais sensíveis à religiosidade usarem como propaganda de nacionalismo. Como manifestação desse desejo, dirigentes mais abertos à questão aconselhavam os demais adeptos nos cultos, nos quais pediam:

[...] não se esqueçam de orar pelo Congo, porque é de lá que vai sair a nossa salvação, a salvação de Angola [...]. O Estado Português está há muito tempo na nossa terra e não nos dá a liberdade.⁴⁹⁴

Enquanto Toko pedia pacificação na sua igreja ao longo dos primeiros anos de 1960, muitos tokoistas rejeitavam viver na inércia enquanto toda a população angolana estava sujeita à eclosão da guerra de libertação. Desse modo, os preceitos tokoistas não se encaixavam naquele momento para aqueles que almejavam a liberdade pois, o que estava em causa era a libertação do estado de colonizados. Mesmo estando a população angolana sob a pressão dos factos, Simão Toko afirma a sua indignação alegando que,

[...] em muitas repúblicas africanas se verificava o mesmo: caos, tiranias, tribalismo, fome, e morte [...] não só os pretos são terroristas, visto que todos os brancos ou mestiços que combatam neste momento [...], são todos terroristas.⁴⁹⁵

⁴⁹³ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Del de Angola, Proc. 731, RS, vol. 1, Doc. avulso, Luanda, 22 de Dezembro de 1958, p. 332.

⁴⁹⁴ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Del de Angola, Doc. Avulso, cópia da tradução da carta de 22 de Dezembro de 1958, p. 332.

⁴⁹⁵ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 731, vol. 1, SR, Luanda 16 de Agosto de 1961, p. 81. Quando do seu retorno para Angola em 1950, precavendo-se de que poderia se defrontar com esse revés, na carta das primeiras instruções, Toko orientava os seus seguidores sobre os embates políticos em África. Pedia pelo cuidado de não envolverem-se nos conflitos que despontavam nas colónias pois, como relatou: “ [...] agora que o mundo há guerras, não podemos lutar com vidas do outro. Por cada luta, uma luta por si, e ninguém pode salvar a fé do outro. Desse modo compreende-se que Toko, no Kongo ex Belga, percebia que as manifestações anti coloniais, que lá aconteciam, também chegariam à Angola. AHU/MU/GM/GNP, Pt. 1, Doc. Nº 8, Vale do Loge/Bembe, 20 de Março de 1950.

A posição de Toko apresenta uma incógnita. Se, por um lado a população angolana lutava por sua independência, por outro, o dirigente religioso contestava a conquista da liberdade por via de uma guerra sangrenta. O que poderia explicar tal postura seria a sua própria condição de vida nos longos anos de desterro que o separava da sua igreja tornando-a fragilizada e desse modo procurava preservar a integridade da vida de muitos angolanos e de sua comunidade, a qual, procurava mantê-la num espaço em que o Estado Português impunha a Igreja Católica como única a ser seguida pelas populações em Angola. Embora fosse a intenção de proteger àqueles que se refugiavam na igreja, Margarido argumenta que “o protesto contra a igreja branca dominante” poderia ser “uma saída mas, os problemas sociais enfrentados pelas populações” não poderiam “ser resolvidos a nível religioso”.⁴⁹⁶ Acrescenta o autor que, o “movimento” tokoista tinha “base suficiente para admitir os representantes de todos os grupos étnicos de Angola” pois, a característica religiosa universalista que apresentava unia todos os angolanos de forma nacional.⁴⁹⁷ Contudo, devido a pretensão de Toko em “ajustar a sociedade total” e “encontrar uma solução para a lacuna” entre “brancos” e “pretos” afastava os líderes independentistas das populações tokoistas de forma a persegui-las motivados pela recusa de adesão aos confrontos com os colonialistas.⁴⁹⁸

3.3.2. “Formas de resistência religiosa”.

[...] enquanto aguardávamos a transformação rápida da situação e do nosso estado de coisas, também está tudo preparado para assentarmos bases firmes. Logo que tudo se avizinha tratamos de pôr suportes as nossas bananeiras para não caírem com o vento impetuoso [...] poucos são o que estão interessados nesta libertação mas muitos são os que tem o pensamento assente nessa salvação, custe o que lhes custar.⁴⁹⁹

Como demonstra o fragmento da carta acima, da adepta tokoista Marta Zinga, escrita em Julho de 1960, os adeptos já se apercebiavam que a igreja sofreria abalos em sua estrutura, em resultado do início da luta armada de libertação. Embora sejam os factos históricos dos anos sessenta que se definem como o marco do início das lutas de independência, outra libertação, aquela que os tokoistas esperavam, estava para além da redenção do espaço físico. Simão Toko empenhava-se pela libertação espiritual de homens e mulheres que, permanecendo vinculados à

⁴⁹⁶ Alfredo Margarido, *L'Église Toko ... Op. Cit.*, p. 95.

⁴⁹⁷ Idem, *Ibidem*.

⁴⁹⁸ *Ibidem*. Margarido Salienta que ambos caminhavam com mesmo sentido, o do nacionalismo, porem em terrenos diferentes. Um sob a forma da razão, a marxista e a outra, motivados pela fé. Por isso havia desentendimentos em encontrarem caminhos que fossem chegar a um senso comum sobre a nacionalização angolana.

⁴⁹⁹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 1, 1949/1950, cópia da carta da adepta Marta Zinga do Colono Vale do Loge para Samuel Lukau em Porto Alexandre.

sua igreja, resistiriam aos flagelos da guerra e das consequências que surgiriam nos anos seguintes.

Aqueles que se mantinham agregados aos grupos e classes procuravam demonstrar “qualidades de trabalho e disciplina” e uma “aparência ingénua”, sendo-lhes atribuído o carácter de resistência passiva.⁵⁰⁰ Porém, conforme O’Dea, a convicção religiosa de obediência provoca “intolerância e perseguição”⁵⁰¹ tal como facto, ocasionadas pela aversão das “populações de origem europeia aos trabalhadores tokoistas”.⁵⁰² Este factor devia-se à obediência às normas do dirigente Toko que representada no hinário tokoista, assegurava a quietude dos seus adeptos pelo qual, dizia ser um “provérbio regional”: “mesmo que escureça sempre amanhecerá” ou seja, como ele mesmo explica: “a escuridão seguirá a luz.”⁵⁰³ Nessa perspectiva o conselheiro tokoista Mandiangu David relata numa carta escrita em 1965 para Toko que iriam continuar trabalhando sem deixar de “obedecer aos padrões” e esforçar-se-iam por manter a disciplina, adiantando que quem não trabalhasse não poderia comer.⁵⁰⁴

Com o avanço dos movimentos de independência, a repressão tornava-se mais pesada, não só em Luanda, como também em várias outras regiões, de modo que os adeptos viam as suas actividades restringidas pelas autoridades e activistas políticos. Para fugirem da vigilância, no ano de 1965, assumiram estratégias combinadas em que procuravam fazer os encontros em dias, horários e bairros diferentes exercendo “as suas actividades religiosas na clandestinidade”.⁵⁰⁵ Uma das estratégias que também garantia a segurança da igreja foi a de aceitar a fixação de residência de famílias tokoistas para regiões distantes das classes onde se agrupavam, como consta no relatório mensal de nº 1/66 S.R que,

[...] em Agosto de 1965 foram fixadas residências nas pessoas dos chefes tokoistas que parecem ter sido aceites com uma resignação apostólica, por quanto, aparentemente não foi esboçada a mais pequena contrariedade, que por eles fixados, quer pelos adeptos que assistiam a partida. [...].⁵⁰⁶

A atitude de conformação adoptada pelos adeptos poderia caracterizar-se em certa medida, numa indiferença aos factos que os envolvia. Estrategicamente procuravam desviar a atenção da vigilância e mesmo sob constantes separações não abdicavam das suas actividades. Por medida de

⁵⁰⁰ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. Nº 731, vol. 1, SR, Ofício confidencial da Delegação nº 645/62, 22 de Fevereiro de 1962, p. 164.

⁵⁰¹ Thomas F. O’Dea, *Op., Cit.*, p. 103.

⁵⁰² ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. Nº 731, vol. 1, SR, Ofício nº 645/62, 22 de Fevereiro de 1962, 164.

⁵⁰³ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. nº 6442-CI (2), NT 7440, Serviços Centrais, p. 45.

⁵⁰⁴ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Del. Angola, Proc. nº 731, NT 962-962, cópia de carta anexada ao ofício de nº 1.324-CI (2) Secção Central, Entrada de nº. 2553-88, 15 de Abril de 1965, Luanda, p. 256.

⁵⁰⁵ ANTT/Fundo/PIDE/DGS, Proc. Nº. 6442, Ofício nº. 709/1638, A/G, Pt. 35, Luanda, 2ª Secção SR, 18 de Fevereiro de 1966, p. 42.

⁵⁰⁶ ANTT/ proc. 6462, Despacho do Governo-Geral nº 33/65-S.INV, 23 de Julho de 1965, p.14, fl. 10.

segurança promoviam mudanças nas bases hierárquicas no sentido de “ofuscar as vistas das autoridades,” como no exemplo relatado em ofício pela administração do Concelho do Lobito que os tokoistas se reuniam clandestinamente. E para o despiste das autoridades nomeavam novos conselheiros e anciãos como também se alternavam em diferentes núcleos.⁵⁰⁷ À medida que as autoridades da vigilância desintegravam núcleos já instalados, outros eram formados em regiões distantes, os quais foram designados de *sucursais*, abrigados pelos grupos maiores e mais próximos dos centros urbanos.⁵⁰⁸

3.4. Os desafios e as encruzilhadas no percurso tokoista.

Como pode-se observar, a Igreja Tokoista passou por vários processos de afirmação que a comprovasse como instituição religiosa em Angola. No decurso do seu desenvolvimento passou por tormentas, tanto por problemas políticos como por questões comprometedoras dos princípios morais empregados por Simão Toko como base da formação de homens e mulheres cristãos. Entre eles, destacam-se a poligamia, o feiticismo e, ainda, o alcoolismo, sendo esse último um desafio não só para a igreja, mas também, constituía-se um problema social.⁵⁰⁹

Face às pertenças adquiridas ao longo da construção cultural projectada pela inscrição ancestral da organização de vida em sociedade, que os adeptos tokoistas, por vezes, viam-se desafiados em trair os princípios da igreja. Ao longo do seu desenvolvimento, alguns adeptos omitiam a conversão, da qual abandonavam o rigor da disciplina, voltando à convivência do quotidiano anterior como homens e mulheres agentes da sua herança cultural.

⁵⁰⁷ ANTT/proc.6462, Ofício de nº 123/66-GAB. 2 de Fevereiro de 1966, 42. Em muitos concelhos, onde a repressão era mais intensa, os religiosos tokoistas buscavam outros meios de protecção que lhes assegurassem a privacidade. O modo mais apropriado foi dito em uma reunião por Samuel Julas: “[...] Vamos agora conversar um pouco na nossa língua materna pois ela é o nosso esconderijo [...]”. Mesmo que fosse a língua portuguesa vigente neste período, a língua local foi a arma e a defesa que lhes resguardava a liberdade de serem os próprios a dominar aquele espaço de convívio e orientação.

⁵⁰⁸ As *sucursais* caracterizavam-se de pequenos grupos que actuavam na clandestinidade com um número máximo de dez pessoas sendo um responsável que recebia orientações de uma classe ou igreja. Cf.: Pedro Santos Agostinho, *Op. Cit.*, p. 133.

⁵⁰⁹ Aqui se faz necessário, sublinhar o desenvolvimento do alcoolismo em Angola por ter sido um dos problemas enfrentados pela igreja tokoista. De acordo com Bender, a origem do álcool em África remonta ao século XVII do contacto dos portugueses com os africanos, em que se constituiu num meio de exploração lucrativa para a Metrópole. Com um histórico marcado pelo rum brasileiro, o álcool tornou-se numa importante mercadoria em Angola, que para além da escravatura e trabalho forçado, o seu consumo foi também a causa da mortandade de muitos africanos. No início do século XX, colonos portugueses “destilavam o seu próprio rum”, o qual era utilizado para pagar aos seus trabalhadores. Posteriormente, nos anos 30, o vinho português substituiu o rum angolano aguçando o uso de bebida alcoólica e causando um “efeito devastador à saúde, à moral” e as “actividades económicas” e sociais da população angolana. Cf.: Bender, *Op.Cit.*, pp. 209-213. Para maiores conhecimento sobre o comércio do álcool em África ver também: José Capela, *O Vinho para o preto*, Porto, Ed. Afrontamento, 1973. Nos anos 40, homens alcoolizados eram presos como indigentes com fins de aproveitamento para o trabalho forçado em São Tomé. Sobre esta questão ver: Michel Laban [et al.], *José Luandino Vieira e sua obra: estudos, testemunhos*, Lisboa, Ed. 70, 1980.

A poligamia, uma das malquerenças da lei tokoista, espalhar-se em Luanda chegando até aos grupos mais afastados. Toko acusou os “escalões mais altos da Igreja”,⁵¹⁰ tais como, os “conselheiros escreventes” de “migrarem” [adquirirem] mais mulheres e voltarem à vida “permissiva da poligamia”.⁵¹¹ A desobediência foi considerada como adultério que contrariava os mandamentos tokoista. Um dos responsáveis da igreja, o então Luvualo David, foi o primeiro a ser apontado por ter mantido uma vida poligâmica em “segredo” desde de 1951⁵¹² quando a igreja começava a desenvolver-se em Luanda, sendo descoberto em 1964, o qual apontou outros adeptos que também cometiam tal transgressão. Conforme descrição, “[...] afinal ele [Luvualo David] possuía duas mulheres”.⁵¹³ Entretanto, a dupla vida conjugal de David havia deixado de ser segredo, antes mesmo de tornar-se chefe da igreja em Luanda. Numa carta escrita em 1951, consta que queria ter ido para o Vale do Loge, pois, em Luanda foi proibido de “pregar” e se, ali, no Vale do Loge era a mesma coisa. Em conformidade com seu infortúnio, explicava que seria persistente pois, “a sua esperança está (estava) em Jesus”. As sua “orações” não eram dirigidas para os homens. Mas, sim para Deus.”⁵¹⁴ Mesmo com o seu argumento de homem crente, foi punido em 1964, sendo excluído do núcleo que pertencia pois, o regimento doutrinário não permitia que os fiéis tivessem “segredos” na relação com a igreja. Como respaldo da sua conduta, David alegou que o “desviado” da comunidade, Bissi António, “gozava mais liberdade fora da igreja do que dentro”.⁵¹⁵ Conforme pode-se observar, a austeridade reguladora da moral dos homens e mulheres convertidos, compelia-os a uma vida regrada em função da devoção, tirando-lhes a liberdade da vivência que consideravam normais na entidade humana.

A punição poderia ser anulada na condição de que o polígamo deixasse de conviver com mais de uma mulher e que as sustentasse no caso de dificuldade económica.⁵¹⁶ O exemplo deste adepto aponta a resistência acerca da conversão. A exclusão foi considerada por David como “rejeição”, que se viu “perseguido” e considerado por outros membros como portador de “espíritos agitadores” que faziam doentes toda sua casa e nela quem entrasse.⁵¹⁷ Estigmatizado

⁵¹⁰ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, cópia de carta anexada ao Ofício nº 6189, Secção Central nº 2.617-CI (2), Entrada 1344, 09 de Dezembro de 1964.

⁵¹¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, cópia de carta anexada ao Ofício nº 6189, Sessão Central nº 2. 617, Entrada nº 1344. Embora a poligamia ser considerada como característica de muitas sociedades africanas, nas sociedades de cultura bantu, a concepção das anterioridades é considerada “permissiva, uma debilidade tolerada” mas “não reconhecida” pelos conceitos éticos filosóficos e culturais sendo “o adultério proibido em teoria e condenado pela prática”. Cf.: Raul, R, Altuna, Op. *Cit.*, pp. 320 e 343.

⁵¹² AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt, 1, Relatório de Informação de nº. 27/G, Luanda, 6 de Março de 1957.

⁵¹³ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt, 2, cópia de carta anexada ao Ofício nº 2796, Secção Central nº 863-CI (2), Entrada nº 565, Lisboa, 03 de Junho de 1964.

⁵¹⁴ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt 1, Doc. Avulso nº 55, cópia traduzida da carta, Luanda, 08 de Fevereiro de 1951.

⁵¹⁵ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, Ofício nº 2796.

⁵¹⁶ AHU/MU/GNP/S020, Sessão 4374, Ofício, 577, Pt. 1.

⁵¹⁷ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 1, cópia da carta de Luvualo David, Doc. Nº 55, Bembe, 19 de Fevereiro de 1951.

pela recusa de total conversão, no início do ano 1965, em carta dirigida ao Simão Toko, reclama por ser, mais uma vez, condenado e proibido de “pregar” para os demais adeptos. Não convencido da expulsão descreve: “ [...] Jesus será directamente meu Mestre”. Explica ainda que o motivo foi que ele e outros “irmãos” possuíam duas mulheres mas, que a sua “esperança estava em Cristo.” As suas orações não foram dirigidas para homens, mas sim para Deus.⁵¹⁸ Com esta justificação, Luvualo David se auto exonera das condições prescritas pela igreja que, baseada nas virtudes bíblicas, condicionava os seus prosélitos ao abandono das condutas que consideravam como normais no quotidiano dos homens do seu tempo.

O feiticismo, um “fenómeno social antigo”,⁵¹⁹ foi também indicado pela igreja como violador da disciplina cristã do Homem Tokoista, sendo outra repulsa debatida no seio da mesma. Em 1964, Muanga Pedro, dirigente do núcleo central de Luanda, escreveu que:

[...] Conforme instrução do mestre [Toko], não quero ver feiticeiro e feitiço na Igreja [...] Não podemos mudar a Igreja nem a reunião da terra com ideia de tribos Zombo, Damba e Bembe”.⁵²⁰

Contrariando tal desvelo, o mesmo dirigente constatou que a adepta tokoista, Maria Estrela e seu marido Maximica António queriam ter filhos e, para tal, foram a um “quimbandeiro que lhes deram duas panelas de barro com missangas, com dois ídolos.”⁵²¹ (sem identificação do que seria estes ídolos). Este facto deu ao dirigente Sampaio o direito de declarar que “estas pessoas que recorreram ao feiticismo voltaram a andar em caminhos antigos”.⁵²²

A restrição exercida pela igreja deixava de ser importante quando não respondia as expectativas e desejos dos seus adeptos que voltavam aos recursos das crenças anteriores. As práticas exercidas ao longo da vivência faziam parte da memória dos convertidos, que não desprezavam o seu valor tanto no seu uso como quando abandonado. Assim foi o caso relatado numa carta em Novembro de 1964 por Maria de Fátima, sobrinha de Toko, que acusava a própria mãe por condená-la de ter sido “contaminada por feitiço”. Segundo narra Fátima, o motivo foi “ [...] devido aos novos hábitos adquiridos em Lisboa, principalmente de descansar depois das refeições”. Esses “hábitos” foram vistos por sua progenitora como “males” do feiticismo.⁵²³ Desse

⁵¹⁸ AHU/MU/GM/GNP, Sessão nº. 2. 617, entrada nº 2.617, p. 2.

⁵¹⁹ Fátima Viegas, *Op. Cit.*, p. 140.

⁵²⁰ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt 2, cópia avulsa da carta anexada ao Ofício nº 1.814-CI (2), Luanda, 21 de Setembro de 1964.

⁵²¹ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, cópia avulsa da carta anexada ao Ofício nº 4.596, 30 de Setembro de 1964. Augé descreve a personagem do feiticeiro como um “bode expiatório” social com função de “libertação das angústias”; necessário na organização de uma sociedade baseada no segmento de linhagem. Cf.: Augé, *A construção...* pp.74-75.

⁵²² AHU/MU/GM/GNP, Pt. 2, carta anexada ao Ofício nº 1.814-CI (2), Luanda, 21 de Setembro de 1964.

⁵²³ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt 2, cópia da carta anexada ao Ofício de nº 5.703, Secção Central nº 2.403, Entrada 1245, Lisboa, 21 de Novembro de 1964.

modo, observa-se que não só os valores cristãos faziam parte da religiosidade no seio da igreja, mas também, a crença que carregavam permanecia na longa duração, sendo um mecanismo recorrente no meio cristão.

Em se tratando de problemas verdadeiros, as muitas cartas revelam ter sido o alcoolismo, uma das maiores dificuldades defrontadas pela igreja, para o qual, Simão Toko teve que encontrar muitas respostas para os seus fiéis que questionavam a proibição do uso de bebidas alcoólicas uma vez que “a Bíblia não proíbe beber” e que “ todos nas igrejas do mundo bebem”.⁵²⁴ A contestação não lhe era aleatória pois, Toko acusava alguns conselheiros da igreja de Luanda de incitarem os demais adeptos que, quando faziam leituras bíblicas nos encontros, diziam ser sua, a restrição.⁵²⁵ Mas, segundo replicou o Dirigente maior, estes conselheiros, “por se darem a bebidas variadas, se entregaram na vida de bebedices”. Por isso, quiseram saber qual a explicação a Bíblia dava sobre as bebidas.⁵²⁶

Esta questão não foi um argumento dos anos de 1964 e 1965 mas, uma ocorrência reprimida ao longo do tempo servindo de controvérsias nos núcleos tokoistas. O desconforto que se criou obrigou os anciãos a enviarem uma carta para Toko a pedido de alguns “irmãos” para a autorização de bebidas alcoólicas “porquê faziam-lhes falta na vida”.⁵²⁷ Para além do rogo a carta relata, também, o queixume que se dava nos arredores da igreja:

[...] Nós, restantes, lamentamos muito cujos somos destas terras, Bungo, Negage, Mucaba e Puri.
[...] Esse [álcool] para nós foi uma doença nos corações sabendo como vai os seus serviços nestas localidades.⁵²⁸

De acordo com a carta de Toko enviada à Igreja de Luanda em Dezembro de 1964, “ [...] a Bíblia não inibiu as bebidas” mas aconselhou:

“As bebidas não vos proíbo que bebeis. Podeis beber, mas já sabeis que as bebidas trazem muita confusão. Por isto; hoje um copo amanhã dois e assim sucessivamente e o resultado: ficam todos sem juízo, e é o estrago da religião.”⁵²⁹

⁵²⁴ AHU/MU/GM/GNP, Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 5.703, Secção Central nº 1346, Entrada 2. 621, Lisboa, 10 de Dezembro de 1964.

⁵²⁵ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 6189, Sessão Central nº 2.617, Entrada nº 1344, 09 de Dezembro de 1964.

⁵²⁶ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 6189, 09 de Dezembro de 1964.

⁵²⁷ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia de carta anexada ao Ofício de nº 6361, Sessão Central nº 2743, Entrada nº 1418, 22 de Dezembro de 1964.

⁵²⁸ AHU/MU/GNP/Série 20, Pt.2, Ofício nº 6361. De acordo com a carta de Toko escrita em Dezembro de 1964, o alcoolismo havia se tornado num vício, não apenas dos homens tokoistas mas, também, de mulheres e crianças.

⁵²⁹ AHU/MU/GNP/Série 20, Pt. 2, carta anexada ao Ofício. Nº. 5. 903, enviada por Toko nos Açores a Manuel António Daniel Pinto em Luanda em 23 de Novembro de 1964.

A acusação de absolutismo religioso obrigou o dirigente maior a se retratar face às exigências dos “irmãos” que agregaram ao sistema da igreja, liberdades de carácter emancipatório entre o exercício religioso e a vida quotidiana. Na mesma carta, Toko faz um esclarecimento de acordo com a aplicação bíblica das missões protestantes:

[...] Os primeiros missionários protestantes que pisaram o solo de São Salvador do Congo, Quibocolo e Bembe, no Norte da Província, não tinham proibido os cristãos as bebidas naquele tempo, mas foram dito para que não se assemelhassem com os ateus ignorantes ou incrédulos, e que bebessem com uma medida conforme a força da cabeça de cada um e outros conselhos que lhes deram para o bem e a conservação da fé. Essa lei permaneceu desde daquele tempo até ao tempo contemporâneo. [...] Os tocoistas que estudaram a Bíblia e aqueles que estão estudando, por compreenderem melhor este ponto, querem a liberdade do pensamento, não estão sujeitos a lei que condene as bebidas alcoólicas. Eu como fundador de “O Tocoismo” para satisfazer os irmãos que querem desembaraçar-se das leis ou ordens religiosas tocoistas que acham serem fortes, graves e duras, a partir da data da recepção dessa carta, todos os tocoistas estão livres das ordens fortes dadas pelos missionários protestantes. A palavra de Deus está sendo ensinada no mundo em testemunho, mas não para fazer querer toda gente – S. Mateus 24; 14.⁵³⁰

Como pode-se observar, a proibição de Toko deveu-se a coibição protestante. E, conforme seguia a rigidez das igrejas missionárias, alegava que a bebida em excesso fazia desviar a consciência e seriedade do que devia ter o homem cristão. Muitos procuraram combater o rigor da disciplina, tornando-a mais flexível no sentido de poderem ser, ao mesmo tempo, cristãos e homens com uma vida livre fora da igreja.

3.4.1. Problemas e divergências no seio tokoista.

Os desafios no percurso tokoista não foram apenas os confrontos com a doutrina. Como referido anteriormente, as divergências ideológicas nesse meio tempo contribuíram para uma cisão na igreja de modo que grande parte dos fiéis que reivindicavam rápidas soluções sociais, foi sucessivamente enfileirando-se às causas do nacionalismo político.⁵³¹ Conforme considerado por Margarido, esse foi um importante factor que dividiu a igreja “em duas correntes poderosas.”⁵³² A primeira trata-se dos adeptos que permaneceram fiéis à doutrina de Toko. Por outro, àqueles que consideravam “as questões políticas tão importantes quanto a religiosa”.⁵³³ Essa ocorrência confirma-se no relatório de nº 36/66-SR de 1965 da Comissão Administrativa dos Bairros Populares de Luanda de que os adeptos tokoistas desses bairros diziam “não quererem ser

⁵³⁰ AHU/MU/MG/GNP, Pt. 2, Série 20, cópia da carta anexada ao Ofício nº. 82, 19 de Dezembro de 1964. Embora Toko reconhecesse que não encontrou na Bíblia a proibição da bebida alcoólica, não deixou de recordar a sua doutrina; os verdadeiros tokoistas seriam aqueles que seguiriam a sua lei sem se voltarem para os velhos hábitos. Pois, depois de dois ou três copos seriam canecas, garrafas e garrações de modo que, “uma cabeça transformava-se em mil [...] e o resultado seria “costas para o chão, nuca poeirada, cara, peito e pernas para o ar”.

⁵³¹ Alfredo Margarido, *L'Église Toko ... Op. Cit.*, p. 96.

⁵³² Idem, *Ibidem*.

⁵³³ *Ibidem*.

arrastados pelos velhos tocoistas, alegando que as suas ideias não serviam para os fins em vista – a independência de Angola.”⁵³⁴ A esse conflito outros agravantes foram enquadrados ruindo paulatinamente o seio tokoista na capital que já obrigava.

Se, entre os anos de 1962 e 1963, a reestruturação da igreja, ocasionada por Toko, beneficiou o desenvolvimento da sua congregação, na centralização de poderes na Direcção Geral, fomentada pelos anciãos e conselheiros em princípios de 1964 que as rivalidades engrossavam as dificuldades da igreja em manter-se com segurança face as pressões coloniais. Conforme os relatos na carta escrita em Setembro de 1964 pelo adepto Filomoni Nguidi, as divergências que voltaram a se instalar no núcleo central da igreja, não permitia que as actividades da Igreja fossem realizadas com o espírito de colectividade, onde a memória da descida do Espírito Santo já não tinha lugar. Nguidi argumenta que a “Reunião dos 120” se tornou num espaço de acometimentos entre anciãos e conselheiros. Nos cultos, acusavam os fiéis de feiticismo entretanto, enveredavam-se no alcoolismo, no qual, argumentavam que Toko já não voltava para Angola pois, confinado nas ilhas dos Açores, lá morreria.⁵³⁵

Os conflitos instalados em Luanda afectavam a integração da igreja em outras regiões tais como Benguela, Maquela do Zombo, o então Taia Novo fazendo chegar ao Vale do Loge.⁵³⁶ Conforme a carta do adepto Magina Dequengue, o mais idoso dos “anciãos”, Domingos Quibeta, o qual era chamado por “avô dos tokoistas”, perdia autoridade diante da autonomia dos novos integrantes no Núcleo Central. Com a oportunidade de integração que tiveram na hierarquia da congregação, julgaram que, ali, na capital Luanda, os antigos “Doze mais velhos” não teriam espaço, voz e vez.⁵³⁷ Quibeta e o então relator da carta foram acusados de fazerem “queixas” à agência da PIDE contra os mais novos membros do topo hierárquico tokoista.⁵³⁸ Essa detracção bastou para que outras fomentassem uma síndrome de denúncias entre adeptos junto à administração da vigilância em Luanda. Enquanto na capital as divergências estabeleciam-se entre os “mais velhos” e os jovens dirigentes, em Maquela do Zombo, tal como relatado por Domingos Quibeta numa carta dirigida a Toko em Setembro de 1964, os embates que se davam entre os

⁵³⁴ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 6442, Relatório anexado ao Ofício de nº 3943/66-SR-2ªSC, p. 36, fl. 32.

⁵³⁵ AHU/MU/MG/GNP, Pt. 2, Série 20, cópia avulsa da carta de Filomoni Nguidi escrita em 30 de Setembro de 1964.

⁵³⁶ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 6442, Relatório anexado ao Ofício de nº 3943/66-SR-2ªSC, p. 18, fl. 14. Segundo informa o relatório, as divergências entre “irmãos” poderia facilitar a infiltração de agentes dos movimentos de libertação, os quais, chamavam de “terroristas”.

⁵³⁷ Em Benguela, em fins do ano de 1965, em uma reunião promovida para elevação de categoria de alguns conselheiros foi definido que, o título a que se ascendiam passaria para “maiores conselheiros” em substituição do termo “ancião”. IANTT/PIDE/DGS, Proc. 6442, p. 62.

⁵³⁸ IANTT/Fundo PIDE/DGS, Del. Angola, Proc. nº 731, Simão Gonçalves Toco, v. 5, NT 962-964, cópia avulsa da carta de João Magina Dequengue, 22 de Julho de 1964, p.14.

moradores do Vale do Loge e do Taia Novo devia-se a discordância da nomeação de novos dirigentes dessas respectivas localidades.⁵³⁹

Como consequência dos muitos desentendimentos, jovens conselheiros renunciaram a conversão e disseminaram a divisão entre as outras igrejas nos concelhos próximos do norte da província, anulando a finalidade da missão de Toko pela busca de uma unidade religiosa em Angola.⁵⁴⁰ Ao compreender que a igreja perdia adeptos, Toko recorreu à Bíblia no esforço de recuperar a motivação da relembração do fenómeno ocorrido no ano de 1949. Para tal procedimento, valeu-se da parábola bíblica do semeador:

[...] Se alguém cultivar uma lavra sua e a encarregar aos homens para nela limparem a lavra coberta de capim; se nela semearem medidas e se recolherem apenas três, essa lavra terá produzido bem? O proprietário quando vier estará ele contente com esse prejuízo? [...].⁵⁴¹

O trecho bíblico de Mateus 21:33-44 reforça o objectivo de Toko mas, nem todos entendiam tal propósito, pois demonstraram nas vias de dispersão não suportarem o pesado fardo que a religião exigia àqueles que a quisessem seguir. Ao referir-se ao texto bíblico, Toko procurou inserir nas comunidades o trabalho de espalhar a doutrina que levaria à construção da unidade angolana por meios passivos. Ao discorrer a parábola do semeador questionou aos “irmãos” a confiança que lhes foi dada sendo o trabalho de evangelização começado por ele.⁵⁴²

A disjunção no núcleo tokoista consubstanciou no descontrolo social da igreja logo no princípio do ano de 1965. O incidente ocorrido em Janeiro no Bembe, entre tokoistas e jovens desse município, generalizou-se em uma “maca” motivada por acusações de adultério entre eles em que colocaram a Igreja Tokoista em provação moral.⁵⁴³ Ao envolveram-se em luta, armados com catanas, na qual sai ferido um jovem da região, fizeram aumentar o conflito entre grupos tokoistas da mesma região “por não compreenderem as leis tocoistas”, tal como traduziu o dirigente Venâncio Quinas ao usar o facto no sermão da reunião nocturna desse mesmo dia. Esse

⁵³⁹ AHU/MU/GM, Série 20, Pt. 2, cópia da carta de Domingos Quibeta anexada Ofício nº 4596 – CI (2), Secção Central nº 1.816-CI (2), Entrada nº 1015, Lisboa, 30 de Setembro de 1964.

⁵⁴⁰ AHU/MU/GM, Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 1699, Relatório dos SCCIA nº 543, Luanda, 20 de Maio de 1964, fl. 2.

⁵⁴¹ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Del Angola, NT 962, Proc. 731, vol.1º, Doc. Avulso, cópia da tradução da carta, p. 350. Sobre a parábola Cf.: João Ferreira de Almeida, *A Bíblia Sagrada*, Op. Cit. Marcos Cap. 4, vers. 3-20.

⁵⁴² Quando das primeiras rusgas ocorridas em Luanda, Toko em Ponta Albina determinou em uma carta escrita em Junho de 1958 que, aqueles que quisessem segui-lo que se revestissem da sua insígnia e se colocassem de um lado, os que quisessem seguir as leis dos “prevaricadores” colocassem-se de outro. Proc. 731, vol. 1, p. 462.

⁵⁴³ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 789, Secção Central nº 374-CI (2), Entrada nº 204, 04 de Fevereiro de 1965.

registo resultou na proibição dos cultos públicos pelas autoridades locais, sendo apenas autorizado reuniões nas casas e nas igrejas de cada “Classe”.⁵⁴⁴

O facto, registado como ocorrência criminal, reclamado pela família do ferido ao Governo-geral, foi relatado em carta pelo ancião Muanga Pedro para Toko nos Açores, referindo ainda a reunião que fizera com os núcleos de Luanda com intuito de repreender os adeptos por terem tido, segundo incrimina o dirigente, “atitudes de tribalismo, tribal”, pois, quiseram desfazer a proposta da igreja de unificar as classes, formando grupos com acções “tribal-tribois ou ideia de tribo [...]”.⁵⁴⁵ Para o ancião, o assunto em si prejudicava a imagem da igreja pois, os conflitos foram apontados pela administração colonial como motivo para a igreja ser fechada pois, demonstrava ser “inadequada para a organização social”.⁵⁴⁶

A “desinteligência” não se encerrara pela sua comunicação a Toko que se encontrava distante. Com a participação feita à Segurança Pública, o facto foi lavrado como “luta seguida de ferimento.”⁵⁴⁷ As divergências entre prosélitos e outros grupos das comunidades em geral deixaram a igreja exposta de modo que foi expedido uma ordem de encerramento dos cultos ao ar livre de outras classes e igrejas nas proximidades.⁵⁴⁸ Esses factos ocorridos não foram únicos para que a igreja fosse desarticulada pelas autoridades de Segurança Pública. Tal como relatado no Ofício de nº 3943/66, após o desterro de Simão Toko em 1963, muitos conselheiros de Luanda pretenderam lograr do mais novo isolamento do líder para destituí-lo da superioridade na igreja, os quais, levantaram a possibilidade de “eleição de um novo dirigente.”⁵⁴⁹ Contudo, essa intenção e as atitudes “delatarias” para com “as demais populações,” passaram a ser motivos de suspeitas pela polícia de vigilância, de que possivelmente havia facções de “actividades subversivas” infiltradas na igreja.⁵⁵⁰ A medida considerada como adequada pela administração colonial foi a proibição total dos tokoistas de efectuarem cultos nos bairros por eles habitados, como também “prisão dos chefes responsáveis” e “fixação de residência” de outros “em vários pontos da Província.”⁵⁵¹

⁵⁴⁴ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia da carta anexada ao Ofício nº 603, Segunda Secção nº 613-CI (2), Entrada nº 172, 30 de Janeiro de 1965.

⁵⁴⁵ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, cópia de carta anexada ao Ofício nº 789, Sessão Central de nº374-CI (2), Entrada nº 204, Lisboa, 04 de Fevereiro de 1965.

⁵⁴⁶ AHU/MU/GM/GNP/Série 20, Pt. 2, Ofício nº 789, Sessão Central de nº374-CI (2).

⁵⁴⁷ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 6442, np.7440, Pt. 35, Relatório de Informação nº 36/66-SR-2ª Secção, Luanda, 30 de Janeiro de 1965, p. 30, fl. 26.

⁵⁴⁸ AHU/MU/GNP/S020, Série 20, Pt. 2/1960/196, carta avulsa, Luanda, 24 de Janeiro de 1965.

⁵⁴⁹ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 6442, Relatório nº 36/66-Sr-2ª Secção, NT 7440, Pt. 35, p. 29, fl. 25.

⁵⁵⁰ Proc. 6442, Relatório nº 36/66-Sr-2ª Secção, p. 29, fl. 25.

⁵⁵¹ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 6442, Relatório nº 36/66-Sr-2ª Secção, NT. 7440, Pt. 35, p. 7, fl. 5.

3.4.2. Anseios e expectativas – a Igreja Tokoista e sua confirmação.

Os anos de grandes agitações na Igreja Tokoista, em Luanda e demais concelhos, foram reflectidos pelos seus verdadeiros fiéis que se indignavam com a questão. “O triste vento que sopra na igreja” foi a metáfora que o ancião Sebastião Pedro empregou para descrever o flagelo da igreja nesse mesmo ano em que muitos núcleos tokoistas foram se desfazendo gradativamente à medida que as igrejas foram sendo fechadas e presos os anciãos, conselheiros e outros adeptos pelas autoridades coloniais.⁵⁵² Na mesma reflexão acrescentou: “o que é triste é que as bananeiras estão caindo em grande quantidade. O gergelim que se perde não [...] ficará para semente”.⁵⁵³ Os problemas produziam uma inércia no seio da igreja. O que se festejou antes com a “Santa Ceia do Senhor” e com os baptizados” restou apenas a espera que as intempéries fossem ultrapassadas. Muitos sucumbiram, mas a raiz permaneceu. Apesar da “erva daninha”,⁵⁵⁴ muitos adeptos permaneceram firmes diante das convulsões daquele tempo. É o que demonstra na carta escrita pelo prosélito Estêvão Manuel da Silva em Junho de 1965 quando suplica pela reabertura da igreja justificando que “ [...] muitos corpos estão [estavam] a censurar e com o cansaço dos corpos as almas também estão [estavam] a enfraquecer”.⁵⁵⁵ Pode-se observar que, mesmo com todo o infortúnio, o objectivo da missão de Toko foi alcançado: o de estabelecer a sua igreja em Angola. É o que declara ainda o adepto Sebastião Pedro que, mesmo com sua triste metáfora, exprimiu: “Não me falta vontade para trabalhar. Porquê a igreja é de Deus e a ele temos que servir”. Acrescenta ainda que, naquele momento, não sabia qual caminho seguiria para o restabelecimento da ordem e paz. Mas que trabalharia muito quando a igreja voltasse a reabrir-se.⁵⁵⁶

A recuperação da igreja não deixou de ser uma possibilidade ponderada pelos agentes da Segurança Pública em Angola pois, admitiam que, ao reprimir as actividades tokoistas nos seus

⁵⁵² ANTT/Fundo PIDE/DGS, Del. Angola, Proc. De nº.731, Simão Gonçalves Toco, v. 6, NT/962-964, cópia da carta de Vuala Afonso para Toko no Açores, anexada ao Ofício de nº 622-CI (2), Secção Central, Entrada nº 353/66, Luanda, 11 de Fevereiro de 1966. Relatos do adepto dando conta da falta de cultos em Benguela devido a prisão dos anciãos dessa igreja.

⁵⁵³ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Del. Angola, Proc. De nº.731, Simão Gonçalves Toco, v. 6, NT/962-964, cópia da carta de Sebastião Pedro s/d Luanda, para Toko nos Açores anexada ao Ofício de nº. 1.324-CI (2) Secção Central, Entrada nº. 2558/88, em 15 de Maio de 1965, Luanda, p. 258.

⁵⁵⁴ Expressão usada por Toko ao referir-se àqueles que não se esforçavam com o proselitismo.

⁵⁵⁵ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Del. Angola, Proc. nº 731, Simão Gonçalves Toco, v. 5, NT/962-964, cópia da carta anexada ao Ofício de nº. 2.595-CI (2) Secção Central, Entrada nº. 4871-SR, Luanda, 13 de Julho de 1965, p. 111.

⁵⁵⁶ Acerca do fechamento da igreja, consta em uma carta escrita por Toko, em Dezembro de 1966, destinada aos tokoistas de Sá da Bandeira relatando sobre uma suposta carta que iria escrever, na qual, avisaria o encerramento da Igreja Tokoista em toda a Angola e no estrangeiro, ficando apenas “as igrejas ou religiões primitivas.” No verso da carta constaria um desenho de uma “árvore com 3 ramos” e uma “cruz encostada até a altura em que tronco” se ramificaria. ANTT/Fundo PIDE/DGS, Del. Angola, proc. De nº.731, Simão Gonçalves Toco, v. 6, NT/962-964, cópia da carta anexada ao Ofício de nº 74/67-GAB – 28 de Janeiro de 1967, PIDE em Moçâmedes. Com essa carta, Toko possivelmente colocaria fim à sua missão, no sentido de conter as divergências e separações entre os adeptos, como também, abrandar a pressão da vigilância sobre a igreja. Entretanto, o desenho da árvore poderia significar o ressurgimento de uma sua igreja mais fortalecida, uma vez que já havia se enraizado.

espaços onde a igreja havia se afirmado, certamente os fiéis iriam desenvolvê-las na clandestinidade e, desse modo, o objectivo do seu desmantelamento, tal como no seu princípio, seria menos possível. Constataram também que, os adeptos de Toko, ao verem-se perseguidos, considerar-se-iam no “papel dos judeus do Antigo Testamento”⁵⁵⁷ pois, “a importância desse facto revestia-se nos aspectos culturais” os quais se aproximavam principalmente com “os textos bíblicos que traduzem a revolta do povo escolhido, sendo neste caso, os religiosos tokoistas em relação ao opressor, os portugueses.”⁵⁵⁸

Como pode-se perceber, o contexto colonial em Angola esteve marcado por várias ideologias de libertação que mantiveram a polícia política comprometida com a obrigatoriedade de, tal como Toko havia alertado os seus congregados, censurar as “obras” literárias, fossem da intelectualidade política, fossem religiosas. Conforme se verifica no Relatório nº 36/66, os próprios agentes da vigilância atestaram que, até mesmo as Bíblias de todas as instituições religiosas instaladas na colónia serviram de instrumento de investigação e controlo. Conforme referido no mesmo relatório, devido os religiosos em causa exercerem as suas actividades clandestinamente, certamente codificavam os textos bíblicos como factor de comunicação subversiva. Desse modo, esses diligentes, para extrair informações acerca de tal propósito, comparavam versículos da Bíblia católica com a protestante e, possivelmente com a das Testemunhas de Jeová.⁵⁵⁹

Mesmo com o seu encerramento, a Igreja Tokoista não deixou de existir – como é facto hoje – pois, em 1965, após quinze anos de exercício religioso, a igreja havia evoluído com grande êxito em outros espaços de Norte a Sul de Angola. Mesmo à distância, Simão Gonçalves Toko confiante naqueles que optaram pela liberdade religiosa e nos constantes apelos verificados nas centenas de cartas, alcançou nesse mesmo ano o reconhecimento da sua igreja, como foi relatado no Ofício nº 709 da administração pública: “o núcleo de Luanda registou-se como sendo a sede da Igreja Cristã Tokoistas, sendo a mais importante da Província angolana,”⁵⁶⁰ afirmando-se também em outras regiões, tal como aponta o relatório administrativo nº 3943/66, estiveram no Zaire (Ambrizete e Mussera); Uíge (Carmona, Damba, Sanza Pombo, Macocola, Songo). No Alto Cunene estiveram no Negage; Cuanza, Amboim; Benguela, Lobito, Catumbela, Chicuma, Cubal, Baía Farta; Huambo, Nova Lisboa; Moxico, Luso, Teixeira de Souza; Moçâmedes, Baía dos Tigres, Santa Rita e Porto Alexandre. De todos os distritos assinalados, os núcleos que se tornaram mais importantes ao longo do desenvolvimento no período entre 1950 e 1965 foram os de Luanda,

⁵⁵⁷ Nota registada no Boletim Confidencial dos SCCIA, Ofício de nº 709/1638-65/64-A/G.P. 15, IANTT/Fundos PIDE, Proc. 6462-CI (2), NT. 7440, Pt. 35, Dossiê: “Evolução da Seita Tocoista”, Luanda, 1961/1965, P.30, fl.26.

⁵⁵⁸ Ofício de nº 709/1638-65/64-A/G.P. p. 31, fl. 27.

⁵⁵⁹ Relatório de nº 36/66-RS, p. 27.

⁵⁶⁰ ANTT/Fundo PIDE/DGS, Proc. Nº 6442 – CI (2) Pt. 35, p. 7.

Benguela e Caconda.⁵⁶¹ Tão logo com o retorno dos trabalhos internos, o adepto Pedro relatou numa carta de Dezembro confirmando o que havia, anteriormente, se comprometido: “com o entendimento entre anciãos e conselheiros”, voltou a trabalhar com afínco em todas as secções. Completa ainda que, com as muitas cartas de Toko, tanto de repreensão como orientação, os anciãos viram-se obrigados a reunirem-se e manifestar cada um, segundo a sua inquietação.⁵⁶²

Tal como observado ao longo deste trabalho, ao ser exilado em várias regiões da Província angolana, “auxiliado” pela própria administração colonial, o líder religioso Simão Gonçalves Toko desenvolveu a sua missão entre muitos povos na colónia. Ao ser definida no meio bakongo no Kongo ex belga, agregou outras populações em Angola que, devido a disposição missionária de Toko, de certa forma, não na sua maioria, chegou a muitos povos das populações Oeste de Angola, entre Norte e Sul, as quais são: Ambundo, Ovibundo, Herero, Nhaneca-Humbe, alguns povos Ganguela do Centro Sul angolano e outros povos Chokwe (Quioco colonial).⁵⁶³

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho procurou-se mostrar como a Igreja Tokoista constituiu-se numa identidade angolana, a partir da sua origem no meio bakongo no ex Kongo belga e a sua aceitação pelas várias populações de Angola, aonde pode chegar. Para tal propósito foi, na ordem dos três capítulos, desenvolvido a análise das actividades tokoistas entre as suas classes articuladas pelo mecanismo de integração social. Assim, no primeiro capítulo foi, antes, discutido a identidade angolana no contexto das transformações sociais e políticas e, como pode a igreja contribuir na adaptação dessas mudanças. Ao longo do capítulo foi, também, dissertado as relações do seu fundador Simão Gonçalves Toko com as missões europeias e o seu desenvolvimento em Angola. O segundo capítulo destacou-se a conversão e adaptação à doutrina tokoista que, baseada nos valores morais religiosos e civis mudou o comportamento de homens e mulheres a ela convertidos. No terceiro capítulo foi analisado o processo de acção comunitária e inserção social e como sobreviveu às pressões do poder do Estado colonial e as dificuldades que superou para afirmar-se como uma pertença religiosa da identidade angolana.

Ao analisar a igreja de Simão Gonçalves Toko (INJCM), ou Igreja Tokoista, desde a chegada dos missionários protestantes no Kongo Belga nos finais do século XIX e meados do

⁵⁶¹ IANTT/Fundos PIDE/DGS, Proc. 6442/NT 7440, Pt. 35, Relatório oficial nº 3943/66.

⁵⁶² AHU/MU/GM/GNP, Pt. 2, cópia da carta anexada à secção Central nº 167-CI (2), Entrada 87, 18 de Janeiro, 1965.

⁵⁶³ Para maiores conhecimentos sobre os múltiplos povos, os quais formam as populações bantu e não bantu de Angola, ver: José Redinha, *Op. Cit*; Carlos Estermann, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, vol. 1, 2 e 3, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

século XX, o seu processo de construção em situações diferentes, como a sua relação com os missionários de várias igrejas de diferentes doutrinas e com a administração colonial, comparando ainda esses aspectos com as construções literárias à época, chegou-se à conclusão de que as literaturas escritas por agentes do Ultramar sobre a igreja no período colonial demonstra ser um discurso subjectivo e depreciativo, negando-a como uma instituição cristã através de conceitos classificatórios como “profético messiânica” e “movimento político religioso de cunho subversivo”, no intuito de a distinguir das igrejas europeias, nivelando a sua origem aos objectivos dos movimentos nacionalistas surgidos entre a população bakongo que se manteve em estreita relação identitária nas colónias belga, francesa e portuguesa.

Contudo, foi observado que, durante o seu processo de desenvolvimento entre 1950 e 1965, a Igreja Tokoista foi organizada de forma hierarquizada e subdividida em classes as quais mantiveram-se com as relações identitárias e os mecanismos de integração social, que promoveram o ideal de Toko na sua missão de converter as populações angolanas à nova religiosidade africana de carácter cristã. Essa determinação efectuou-se com as regras aplicadas pelo líder religioso, consoante a sua compreensão bíblica e na confiança que demonstrou como conhecedor das Escrituras Sagradas e seu empenho em revelar os preceitos cristãos aos homens e mulheres por onde fosse exilado em simultâneo com as constantes orientações, por meio de correspondências, aos seus prosélitos no sentido de difundir a nova igreja por ele organizada.

O elo constituído pela estrutura organizada por Toko, permitiu que os núcleos e classes da igreja se mantivessem numa mesma rede social que, mesmo com o rígido controlo da vigilância colonial, assegurou o contacto entre eles preservando as dinâmicas da sua organização, confirmados pelos elementos fundamentais religiosos como a realização de casamentos, baptizados, conversão à sua doutrina e cumprimento das leis por ela determinados.

Se no Congo ex Belga, o encontro identitário se limitou aos bakongo, em Angola esse encontro estendeu-se à medida que a igreja ganhava dimensão, tornando-se num movimento religioso de unidade entre grupos, os quais, ao realizarem encontros de dimensão religiosa, tanto internos como externos, promoviam a sua afirmação social. Ao se relacionarem com as muitas populações de Angola, também desenvolviam um intercâmbio linguístico e cultural, pois a maioria dos povos angolanos, para além de compreender muitos subgrupos, se distinguem em diversas expressões linguísticas, constituindo-se em uma nação plurilinguística. Desse modo, a mobilidade intergrupar entre esses povos criava uma diversificada integração cultural, social e linguística⁵⁶⁴ os quais contribuíram para que a Igreja Tokoista se prolongasse em Angola sendo reconhecida entre muitas comunidades de culturas e línguas diferentes, pois o tokoismo promoveu

⁵⁶⁴ Sobre as populações angolanas ver: José Redinha, *Distribuição Étnica de Angola*, 8ª ed., Instituto de Investigação Científica de Angola, Angola, CITA, 1974.

o estreitamento das relações sócio identitárias, facultando ainda mais o cristianismo como factor de interacção social. Entretanto, como foi mostrado ao longo desse trabalho, pode-se concluir que, tanto a administração colonial como as igrejas católicas e protestantes contribuíram para que a Igreja Tokoista fosse recebida pelas muitas comunidades de culturas e línguas diferentes.

Com a nova mentalidade religiosa, os angolanos poderiam se sentir pertencentes do mesmo espaço territorial e sujeitos da própria história, onde as diferenças culturais ancestrais se esbatiam. O antropólogo Carlos Serrano ressalta que “a identidade social não é estática mas está em permanente transformação, o que não leva à alteração daquelas características primeiras definidoras do grupo”, assim, é sua constante adaptação às novas situações e contribuições que a fortalece.⁵⁶⁵ Acrescente-se, ainda, que, tanto os movimentos nacionalistas como a Igreja Tokoista se originaram como frutos do seu meio. Desse modo, não se pode afirmar que por ter sido originada num período fulcral para a nacionalidade angolana sua organização tenha se dado com princípios de independência nacional, embora o objectivo de Toko fosse o de alcançar a libertação espiritual do povo angolano, seja no sentido religioso, seja no sentido da independência do estado de colonizados por vias pacíficas, tal como ele esperava, pela intervenção do Espírito Santo.

Contudo, tal como a classificação administrativa dos angolanos, empregada pelo poder colonial e destacada como um processo discriminatório, também a nova religiosidade não deixou de ser apontada como mais uma invenção histórica dos propósitos independentistas, sendo Simão Toko destacado como um aliciador de populações desgarradas de forma a consciencializá-las em paralelo com os movimentos de libertação angolana.

Um importante factor a ser ressaltado consiste na questão de que os povos africanos são referidos em muitas literaturas como povos sem história, ao lado de tantos outros estigmas, entretanto, os paulatinos estudos foram mostrando que a transmissão da história dos povos ágrafos foi sendo feita oralmente ao longo dos séculos, dentro dos princípios da tradição oral. A palavra adquire importância vital, pois um arquivo vivo tem em si a história original o que para eles é o mesmo. Deve-se lembrar que, tal como referido neste estudo, a importância da memória é transmitir a herança cultural.⁵⁶⁶

Como objectivou-se neste trabalho analisar a Igreja Tokoista com base nos conceitos atribuídos a ela historicamente pelo poder colonial, comparados com novas fontes primárias, como os relatórios dos agentes de vigilância colonial e as correspondências tokoistas, como também com a própria oralidade tokoista a esse trabalho proporcionado, concluí-se que o uso dessas fontes revela que Simão Gonçalves Toko, contrário do que lhe foi atribuído, não desenvolveu a sua “missão” em função de engrossar os movimentos de independência, mas, sim, difundir e afirmar o

⁵⁶⁵ Serrano, Op. Cit., p. 47.

⁵⁶⁶ Altuna, Op. Cit., (prefácio), Vansina, *Oral Tradition as History*, Op. Cit.

cristianismo no Continente Africano. Designado pelo dirigente como *Missão espiritual* do seu destino religioso, adquiriu, após ruptura com a missão Baptista, o estatuto de *igreja independente* no discurso académico, e, *Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo, lembrada em 1949*, como título de uma nova congregação religiosa de Angola.

ANEXOS

Luanda Angola dia 2/5/57
 Oku kua lala Antoni Daniela Edite
 Oku wui na nga seta mbudi wama
 Nimpfi wua nge mba go nzola go lu gunga lala
 Kua mono wua ku se dia nzola mbeni, Ki Kila
 Ogo wui na nga ge nzina dia Kanga Pedro
 Kakele kua ma nanga wo nge ge Kinze, ko,
 Ikana wui na nga go wui npi wua fuana
 Kanzi ngina nga ge wu wu kua da wo nudi
 Mami npi Kungolo nge se go muana go muanda
 Velele, tomene tonda mbeni wua wo, tumo
 na ne ne ge tumu, eto ogo wui na nga wo lala
 Simão Panta tondela dia ka wua wo se kaka
 Kua gi ngi ketu vengana nge dia ka, kanda
 ma wui npi ko, Kanzi wua wu nzi udi nzila
 Ku ku Dene Kena go wo mona dia ka, Kua
 ma sono, Ki dona mene mu kua ma Koko
 wua wu tondela nza mbi npi ngo, ne gi da
 nba tua damba ngo mo da mba wua wu Ki
 lungu nini, wua wu seta ngi etimi Kua
 Kanda ngambi Kunga dari bi 138: 1-8 gimbo
 nzi, nzi ngula wui npi Kua nganga nge da
 mba, vana vena nga enganga nge damba, ta
 ta ku luta ngila Kunga dari 98: 1-8 sidi
 wu wu Kua tambula ketu go wo ma wui npi, npi
 et setu gi mbi di Kuto Kunga B.M.S 111 tu gi
 mbidi dia ka, Umosi B.M.S Kiatete 189. Kitiwidi
 81- wua wu se lu da di go lu wu wa mwa
 Kua mono wu no se dia nzola beni
 Ki Kila Ogo wui na nga ge nzina dia
 Kanga Pedro

T
 TORRE
 TOMBO



SECRETO

POLÍCIA INTERNACIONAL
E DE DEFESA DO ESTADO

DELEGAÇÃO EM ANGOLA

N.º 2224/963-S.R.

Roga-se que na resposta se indiquem
os números e data deste ofício.

Exmº Senhor

Director da Polícia Internacional e
de Defesa do Estado

LISBOA

Pelo avião da FAP que deve partir amanhã

de Luanda, via S. Tomé - Bissau, segue, acompanhado de mu-
lher e filhos, o natural de Angola SIMÃO GONÇALVES TOCO,

chefe da seita pseudo-religiosa intitulada "tocoísmo".

1. A vigilância nesta cidade respeitante ao SIMÃO TOCO e família está a cargo da Brigada Chupão, pelo Chefe Dias de Melo, segundo Source pelo alívio do funcionário do Ultramar, devendo posteriormente prosseguir viagem com 2. Fica o funcionário em referência em carregamento de um para-destino aos Açores, onde vai ser colocado como farpoleiro. 3. A sua saída de Angola tem por fim afastá-la da sua "seita" e permitir-nos dar início à acção repressiva que se pretende, levar a efeito com a prisão dos principais responsáveis e dirigentes do tocoísmo, o que se espera por em prática brevemente.

Com vista a providências que devam ser tomadas, pelo que, deverá ter-se em conta a importância da acção a apresentar ao Ex.º A. BEM-DA NAÇÃO o que a tal respeito tenha por conveniente.

Luanda, Serviços Reservados da Delegação da Polícia Inter-
nacional e de Defesa do Estado, 16 de Junho de 1963.

O SUBDIRECTOR,

POLÍCIA INTERNACIONAL E DE DEFESA DO ESTADO
SERVIÇOS DE SEGURANÇA
ENT: 027338 REC: 18 JUL 1963
SECÇÃO CENTRAL



Anexo II - Fotocópia de documento avulso, referente ao despacho do exílio de Simão G. Toko para a Ilha de São Miguel dos Açores, em 1963, com o objectivo de intensa acção repressiva após a reorganização bem sucedida de Toko à sua igreja em Luanda. Doc. cedido pelo IANTT, Cota: Arquivo PIDE/DGS, Proc. n.º 6442 - CI (2) Pt. 35, NT 7440. Dossiê - "Evolução da seita tocoísta" n.º 36/66-SR-2, desde 1961 a 1965.

IGREJA DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO NO MUNDO

RELEMBRADA EM 25 DE JUNHO DE 1949

SEDE EM LUANDA-ANGOLA

ÁFRICA OCIDENTAL

CAIXA POSTAL Nº 1 8 7 9 4

Luanda, 20 de Novembro de 1975.-

Camarada Presidente

Dr. António Agostinho Neto.

Faço votos para que as minhas poucas linhas vos encontrem de óptima saúde. Eu cá, vou andando menos mal.

Em resposta a carta vinda de Cassoneca-Calomboloca, datada aos 3 de Outubro do ano em curso que agradeço e respondo, tenho a informar-vos o seguinte:

No Livro Divino (A BÍBLIA) do qual o pai do camarada Presidente Dr. Neto era Pastor, na Missão Metodista Episcopal desta cidade de Luanda, é onde o seu pai nos ensinou, tanto a mim como ao camarada Dr. Neto e demais pessoas de Luanda, Catete, etc. a Palavra de Deus que hoje se tornou Palavra do Dia.

Desde os anos de 1933, 34, 35, 36, e 37 o Reverendo Pastor Agostinho Neto, seu pai, nunca nos ensinou coisas anormais como as que nos cercam presentemente nesta hora angustiosa. Ainda me dá o seu pai ter-nos ensinado que neste mundo há dois caminhos, um é largo e o outro é apertado.

O meu camarada Presidente Dr. Neto no último dia em que vos fiz uma visita em vossa casa, disse-me que eu seguisse a minha carreira e o camarada também seguia a sua. Portanto, compreende-se que nós ambos cada qual seguiu a sua carreira; eu segui o caminho apertado e o camarada Presidente seguiu o largo.

O que estou escrevendo aprendi-o quando ainda era menino. S. Mateus 7:13. Ainda me lembro alguns capítulos que o pai do camarada Presidente pregava naqueles anos já decorridos, são palavras ditas por Deus e por Cristo. Êxodo 20:13. S. Mateus 5:21.

O Rev. Pastor Sr. Agostinho, seu pai, continuando a pregar disse: Quem derramar o sangue do homem, o seu sangue será derramado, porque Deus fez o homem conforme a Sua imagem. Génesis 9:6.

Para terminar, todos que seguem o camarada Presidente Dr. Neto, bem como todos que seguem o Presidente Holden Roberto e o Dr. Savimbi, sendo vós os Chefes do Povo Angolano, vão cumprindo as leis de poderem matar e todos quantos seguem o SIMÃO TÔCO não podem nem poderão segurar em armas para matarem os seus irmãos nem tão pouco contribuírem dinheiro para a compra de armas, mas sim podem contribuir em comida para a alimentação do Povo, mas também nunca deixarão de orar à Deus e Cristo para a salvação das suas almas. É para isso que eu Simão Tôco tenho pregado.

No dia do juízo final de Deus, conheceremos quem terá razão entre o camarada Dr. Neto, o seu pai Rev. Pastor Agostinho Neto, o Presidente Holden Roberto, o Dr. Savimbi e o Simão Tôco.

Com os meus sinceros cumprimentos.

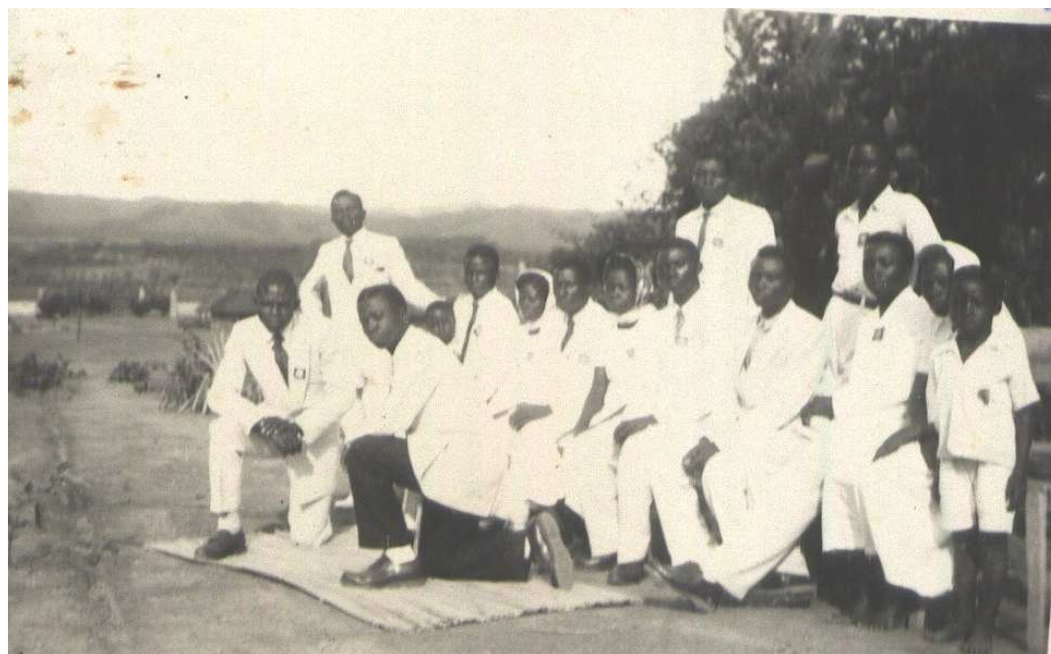


/ J. F. /

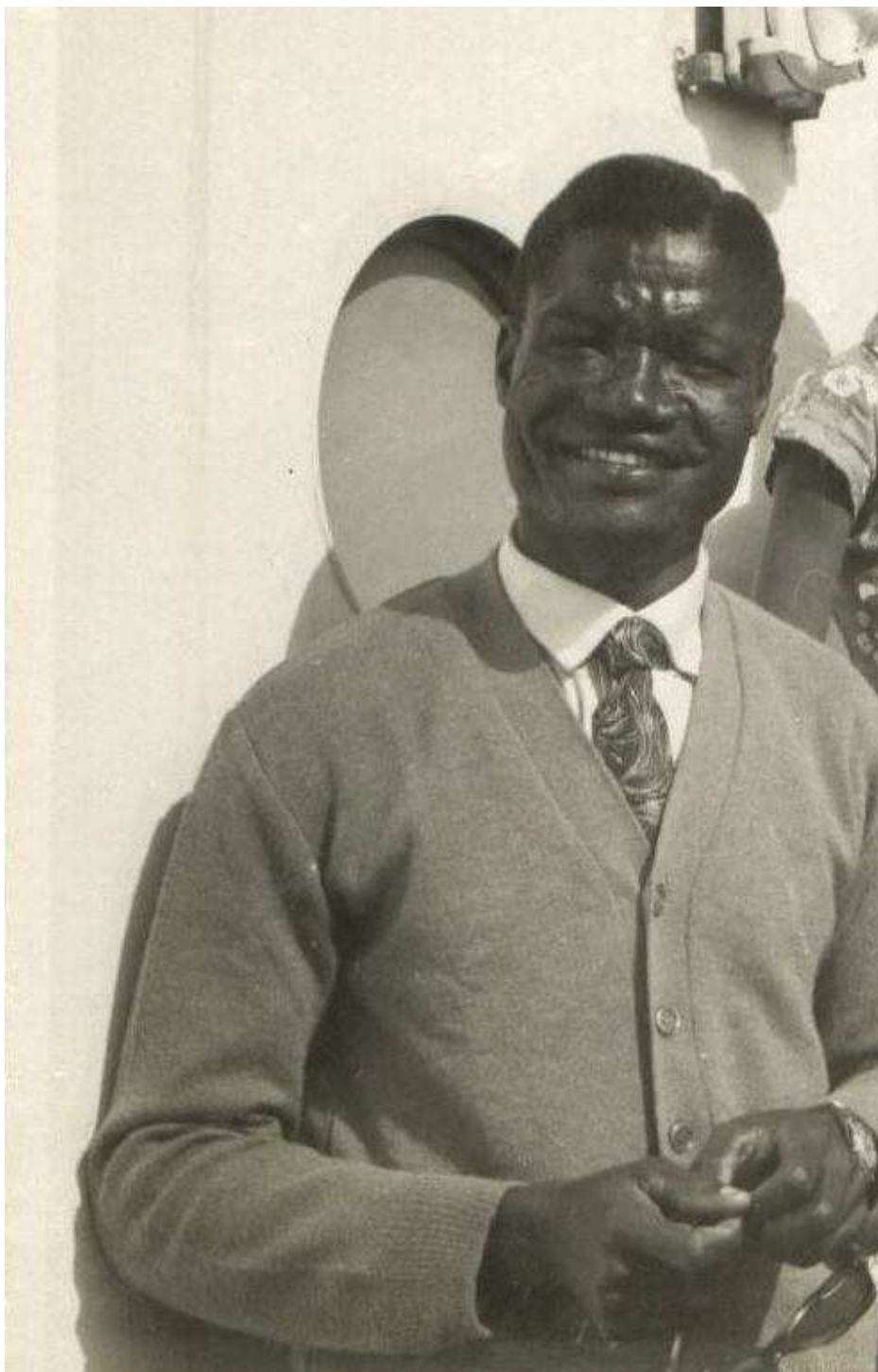
Anexo III – Embora o documento apresente uma data posterior ao período deste estudo, ressalta-se a sua relevância por tratar-se de uma carta enviada por Toko a Agostinho Neto, após a independência de Angola que, sob a liderança do MPLA e suas posições em Luanda, a capital, continuou a guerra civil entre o três movimentos nacionalistas (MPLA, FNLA e UNITA). Desse modo, o documento demonstra a crítica de Toko à política de guerra dos três movimentos de independência (e FNLA e UNITA), como também, nega a participação de seus adeptos na mesma. Doc. avulso, cópia cedida do arquivo privado da Igreja Tokoista do Vale do Loge/Angola em 04 de Março de 2012.



Anexo IV – Família de Tokoistas do Colono Vale do Loge. Documento cedido pelo IANTT cota: Arquivo PIDE/DGS, Tocoismo, Proc. nº 15.46. A/NT 2105, p. 363.



Anexo V – Grupo de Tokoistas do Colono Vale do Loge. Documento cedido pelo IANTT, cota: Arquivo PIDE/DGS, Tocoismo, Proc. nº 15.46. A/NT 2105, p. 362.



Anexo – VI - Simão Gonçalves Toko. Documento cedido pelo IANTT, cota: Arquivo PIDE/DGS, Tocoismo, Proc. nº 731 SR, vol.1/Del. Angola , p. 146. Imagem sem data e local.

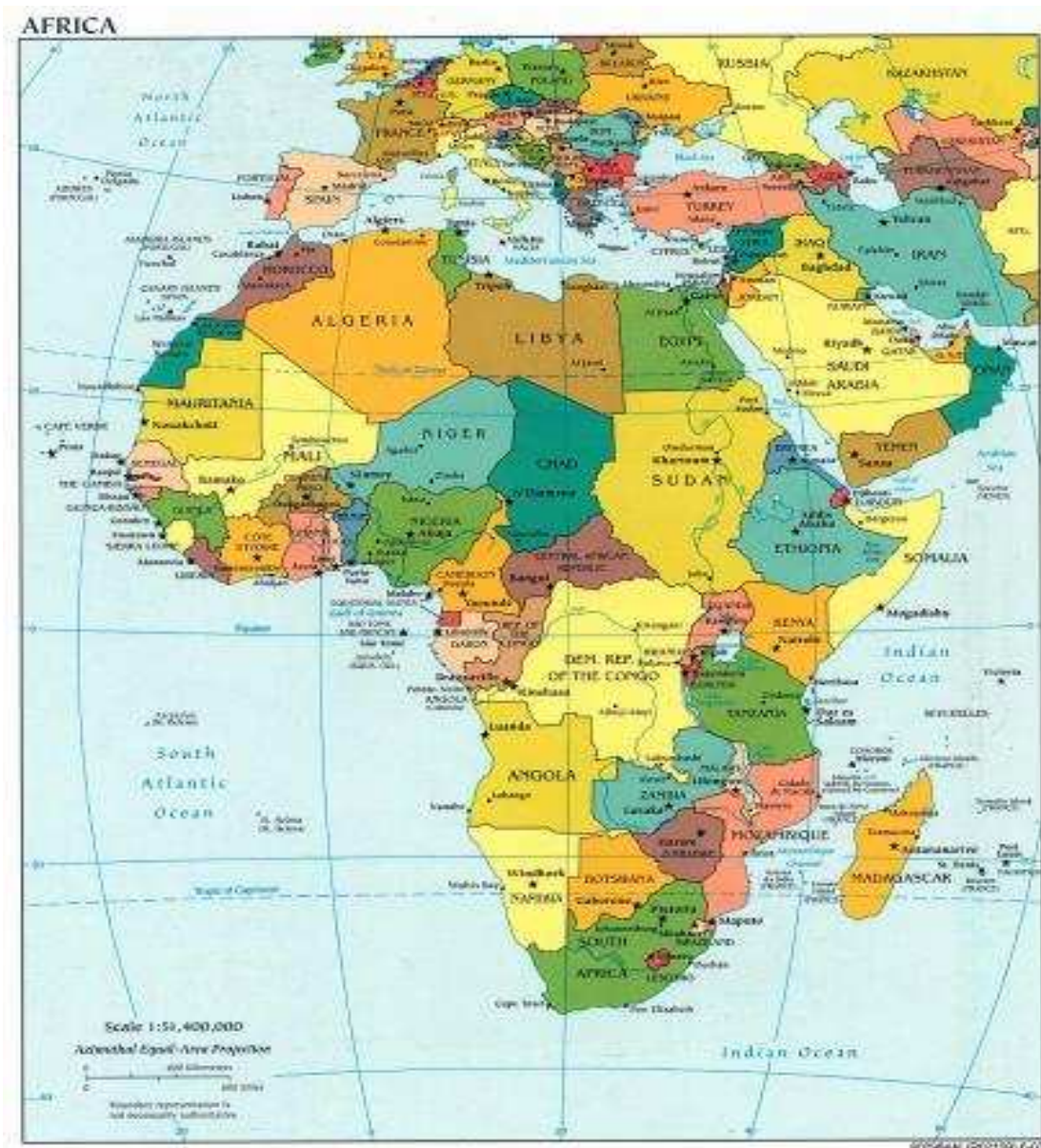
Mapas

CARTE GÉNÉRALE DE L'AFRIQUE



Voir, à leur ordre alphabétique, les cartes détaillées des divers pays.

Mapa I - [Carte French de l'Afrique Generale] mapa francês de África de 1898 com as reivindicações coloniais. Posses alemãs a verde; posses belgas em laranja; britânicas em amarelo; francesas em rosa; portuguesas em púrpura e a independente Etiópia em, castanho.
<http://www.lib.msu.edu/coll/main/maps/mapscan/AFthumbs.html>



Mapa II – mapa político de África de 1995. ipg – 410x500.

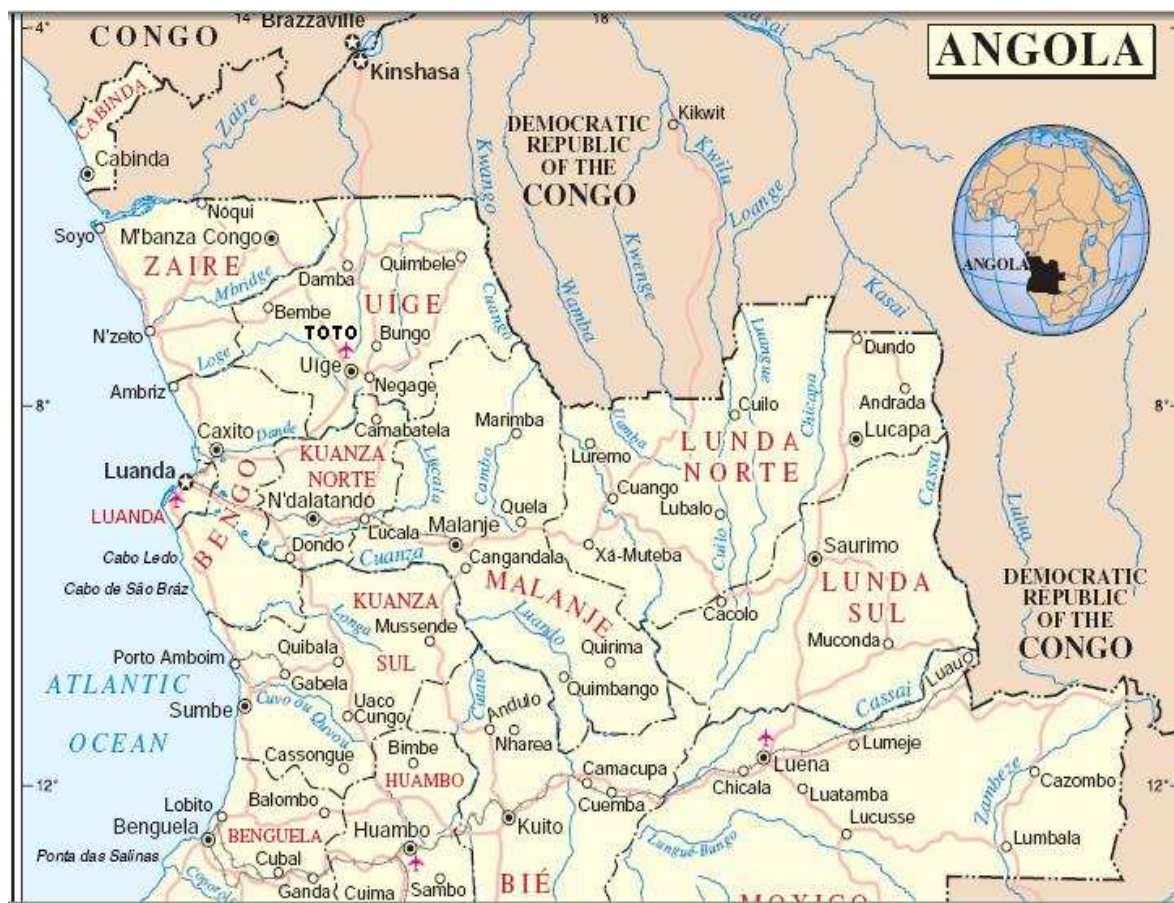
http://www.vmapas.com/Africa/Mapa_Politico_Africa.jpg/maps-pt.html

O continente Africano é o terceiro maior em extensão com um número de 54 países, banhado pelo Oceano Atlântico a oeste, Oceano Índico a leste. Ao norte pelo Mar Mediterrâneo e a noroeste pelo Mar Vermelho. Cf.: Celso Antunes. *Geografia e participação: Europa, Ásia, África e Oceânia*, vol. 4, São Paulo: Scipione, 1996, p. 139.



MAPA III - MAPA DA REPÚBLICA DE ANGOLA DE 2004 – 606x779.
<http://www.angolanembassy.gr/Portugues/MAPA.htm>

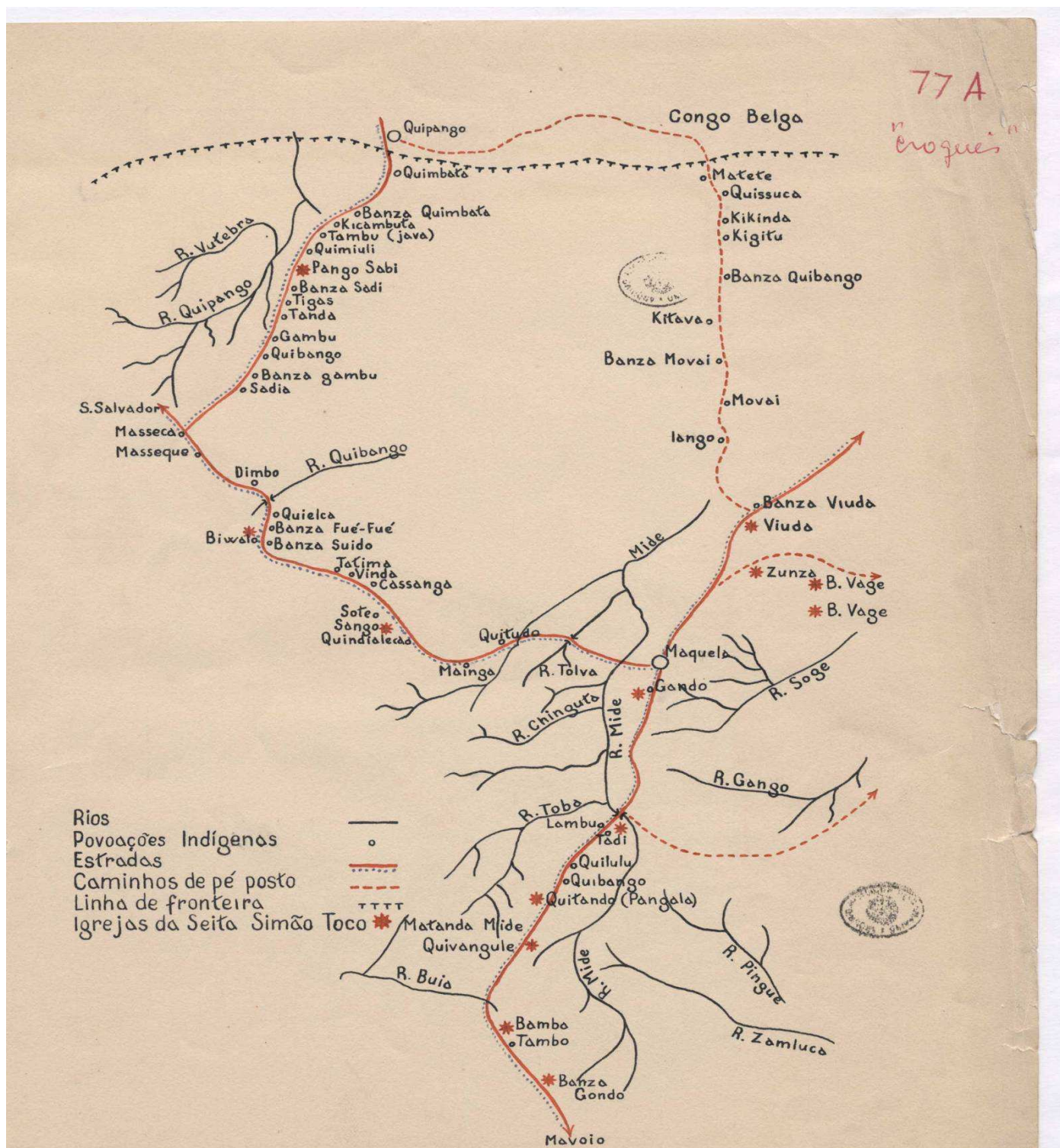
Angola está localizado à costa atlântica ocidental a sul de África, contornada a norte pela República Democrática do Congo, a leste pela Zâmbia, a sul pela Namíbia e o enclave de Cabinda a norte. Sua divisão administrativa composta por 18 províncias compreendendo grupos de diferentes expressões linguísticas e multicultural cujas populações são: Bankongo, Bosquimanos, Gangela, Herero, Kimbundo, Lunda Cokwe, Nhaneca-humbe, Ovambo e Ovimbundos. Cf. José Redinha, *op. cit.*



Mapa IV - Mapa do Norte de Angola e fronteira com a República Democrática do Congo, 2009. Publicada por Joaquim Angelo em 13x15. [Http://angelotelhado.blogspot.com/2009/10/mapa-do-norte-de-angola_7910.html](http://angelotelhado.blogspot.com/2009/10/mapa-do-norte-de-angola_7910.html)



Mapa V - Maquela do Zombo e Quibokolo - Norte de Angola - 750 × 554.
 Beu-central1911.blogspot.com



Embora não contenha uma referência concreta, o esboço/mapa possibilita ter uma percepção da estratégia criada pelos agentes da Polícia de Vigilância e a intensidade da sua repressão. De acordo com a apresentação na ilustração dos pontos estratégicos, possivelmente foi elaborado para facilitar e manter o controlo sobre a Igreja Tokoista, concentrada na área bakongo no norte de Angola, que, por se tratar da área de fronteira, ganhou atenção.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Fontes primárias.

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

Fundo: Ministério do Ultramar

SC: Gabinete do Ministério

SSC: Gabinete dos Negócios Políticos

Série 20/MU/GM/GNP/Pt. 1 e 2.

Avulsos: cartas/fotocópias/imagens

Boletim de nº. 242/62.

Doc. Avulso – Relatório de informação relativas ao assunto “Simão Gonçalves Toco”, por James Grenfell.

Doc. 3, pt 2.

Doc. nº 8.

Doc. 15.

Doc. Regal Tokoista, Pt. 1.

Doc. avulso nº 34, Dossiê Mapapa, Pt. 1.

Doc. 50, pt. 2.

Doc. 1/55, pt. 1.

Doc. 52, pt. 1.

Doc. Avulso de nº. 148, Pt. 1.

Doc/Ilustração nº 4 no corpo da dissertação,

Doc/Ilustração nº 5,

Doc/Ilustração nº 7,

Doc/Ilustração nº 8.

Mapa (esboço), Pt. 1.

Ofício nº 4167/SC1.336 – CI (2)

Ofício nº 4355/SC1.443 – CI (2)

Ofício nº 2.403, Pt. 1.

Ofício nº 1.288/45, Pt.1.

Ofício nº 82.2435, Pt. 2.

Ofício nº. 142, Pt2.

Ofício nº 2585,64.

Ofício nº 2.299, 64.

Ofício nº 7651, Doc. 34/64, Pt 1

Ofício nº 4.596/57.

Ofício nº 2.098.

Ofício nº 5384. Pt1

Ofício nº 4.596, Pt 2.

Ofício n ° 606, SC/25/64.

Ofício nº 680/SC143/64.

Ofício nº 3272/64/SC/978.

Ofício nº 2585/64/SC7606.

Ofício nº 3568/64.

Ofício nº 1572/60.

Ofício nº 236/65, Pt2.
Ofício nº 1.446, Pt1.
Ofício nº. 2342/58, Pt 1.
Ofício nº 9/956.
Ofício nº. 3.273.
Ofício nº 3322. Pt1
Ofício nº 237.
Ofício nº 4167/SC1.336/64.
Ofício nº 4.355/SC1.443/64.
Ofício nº 5.903/64.
Ofício nº 1441/SC/4374, Pt 2.
Ofício nº 3272/65.
Ofício nº 2.407/SC/1247/64.
Ofício nº 5.903/SC/12477/64.
Ofício nº 1699, SC143/64 - Ent. 542, Pt 2.
Ofício nº 4.355/64/SC/1.433, Ent. 868.
Ofício nº 2. 621/64/ SC 1346, Pt 2.
Ofício nº 3322/65/Pt. 2.
Ofício nº 1.158/64/ SC - 735, pt.2.
Ofício nº 1441/65/SC/4374, Pt. 2.
Ofício nº 4.596/64/SC/ 1.814, Pt. 2.
Ofício nº 1.814/64/SC.
Ofício nº 2. 621/64/SC/1346, Pt. 2.
Ofício nº 1441/65/SC/4374, Pt. 2.
Ofício nº 5. 903/64.
Ofício nº 82/64.
Ofício nº 2. 743/64, Pt.2.
Ofício nº 2595/65, Pt. 2.
Ofício nº 1324, Pt. 2.
Ofício de nº 7/950/2ª.
Ofício nº 55.01.03/2ª.
Relatório de nº 10-C-950.

IAN/TT – Institutos dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo

Arquivos/PIDE

Fundo/PIDE/DGS e Del. Angola.

Proc. nº 15.46.A, NP/2105.

Doc. Fotografia nº 231.
Doc. Fotografia nº 234.
Doc. Fotografia nº 354.
Doc. Fotografia nº 377.
Doc. Fotografia nº 473.
Doc. Fotografia nº 363.
Doc. Fotografia nº 362.
Doc. Fotografia nº 146.

Doc. Emblema original – ilustração de nº. 6 no corpo da dissertação.

Doc. avulso nº 4.

Ofício nº 1.361/55.

Ofício nº 2.617.

Ofício nº. 123/66-GAB.

Ofício nº. 709/1638, A/G.

Ofício nº. 2224/963-SR, 63.

Ofício nº 6/SS/957

Ofício nº.709/1638-65/AG.

Ofício de nº. 5277/578/2ª/957/-SS.

Proc. 6462, SC/, CI (2) NT/ 7440, Pt. nº 35.

Proc. 6462, SC/4760, ofício nº 2224/1963-S.R.

Relatório de nº. 1.361/2957/55/proc. 1546-A.

Relatório de nº 36/66-SR-2ª secção.

Relatório de Informação de nº. 1.105-55

Processo, nº 731 SR, vol. 1, Del de Angola.

Série 4760

Docs. avulsos.

Processo, nº 6462/NT 7440, Pt. 35,

Relatório de Informação nº 36/66 – SR – 2º Secção.

Doc. vulso, Ofício nº 1502.

Arquivo Tokoista/Vale do Loge.

Doc. avulso, carta/Simão Gonçalves Toko.

Projecto “Colonato Vale do Loge – Plano de urbanização – Gabinete do Ultramar, Doc. Nº. 6, 6 de Outubro de 1950

S/autor, “O Colonato Vale do Loge”, *Jornal do Congo*, s/local, 5 de Outubro de 1960

2. Fontes impressas.

IAN/TT – SCCIA - Serviço de Centralização e Coordenação de Informações de Angola.

Movimentos proféticos e messiânicos em Angola. Relatório Especial de Informação, nº 12, Junho de 1970.

REMA, Henrique Pinto, *As Missões Católicas na Guiné Portuguesa*. Reunião de Capelães Militares, 20 e 21 de Novembro de 1968. Comando Territorial independente da Guiné, Serviços de Assistência Religiosa, (mimeo).

2. Obras específicas.

AGADJANIAN, Victor, *As Igrejas Ziones no espaço sócio cultural de Moçambique urbano* (1980 e 1990) www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/agadjanian.

AGOSTINHO, Pedro António, *Simão Gonçalves Toco e os Tocoistas no Mundo*, s/l, publicação do autor, s/d.

ALBERONI, Francesco, VECA, Salvatori, *O altruísmo e a moral* (introdução), Lisboa, Ed. Bertrand, 1988.

ALSZEGHY, Z., FLICK, Alszeghy, M., *Como se faz Teologia*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1979.

ÁLVARO, António Neves, *Intelectualidade Tocoista*, (monografia de licenciatura em sociologia da

Universidade Agostinho Neto), Novembro de 2010.

<http://intelectualidatocoista.blogspot.com/20101101archive.html>.

ALVES, Herculano, *Simbolos na Bíblia*, Lisboa, Difusora Bíblica, 2001.

AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en afrique*, 2ª ed. Paris, Éd. La Découverte/Poche, 1999.

ANTUNES, Celso. *Geografia e participação: Europa, Ásia, África e Oceânia*, vol. 4, São Paulo: Scipione, 1996.

ARENDT, Hannah, *As origens do totalitarismo*, Lisboa, Dom Quixote, 2ª ed., 2006.

AUGÉ, Marc, *Os Domínios do Parentesco* (Filiação, Aliança Matrimonial, Residência), Lisboa, Ed. 70, 1978.

ALTUNA, Raul R. A., *Cultura Tradicional Bantu* (Prefácio), Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BALANDIER, Georges, *Antropologia Política*, 2ª Ed., Lisboa, Ed. 70.

BALANDIER, Georges, “O contexto sócio-cultural e o custo social do progresso”. *Revista Análise Social*, Lisboa, nº 1, v. 1, Janeiro de 1963.

BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique Centrale*, 3º ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

BASTIDE, Georges, *A Conversão Espiritual*, Lisboa, Ed. Luz, 1963.

BASTIDE, Georges, *As religiões africanas no Brasil*, 3ª ed., São Paulo, Ed. Pioneira, 1989.

BASTIDE, Georges, *O problema da Vida Mística*, Lisboa, Ed. Europa-América, s/d.

BARRETO, Luís Filipe, “A Ordem do Saber na Antropologia dos Descobrimentos Portugueses”, *A Ciência e os Descobrimentos*, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1996.

BAUR, John, *2000 anos de Cristianismo em África*, Lisboa, Ed. Paulinas, 2002.

BELLOSO, José Maria Roiva, *Introducción a la Teología*, Madrid, Ed. BAC, 2007.

BENNABI, Malek, *1905-1973 - L'afro-asiatisme: conclusions sur la Conférence de Bandoeng*, Le Caire, Misr, 1956.

BERLINER, David, SARRÓ, Ramon, “On Learning religion: an introduction - Religions Africans”. Disponível em: www.ics.ul.pt/instituto.

BETTS, R. F. “A dominação europeia: métodos e instituições. In: BOAHEN, A. Adu (coord.). *História Geral da África*, vol. VII, São Paulo: Ática/UNESCO, 1991.

BITTENCOURT, Marcelo, *Dos Jornais às Armas: trajetórias da contestação angolana*, Lisboa, Vega, 1999.

BLANES, Ruy Llera, *Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*, 2012.

BLANES, Ruy Llera, “O Messias Entretanto Já Chegou. Relendo Balandier”, *Campos -Revista de Antropologia Social*, Vol. 10, nº 2, Curitiba, UFPR, 2009.

BLANES, Ruy L., (2011), “Unstable Biographies. The Ethnography of Memory and Historicity in an Angolan Prophetic Movement”, *History and Anthropology*, 22: 1, 93 – 119. <http://www.informaworld.com/smpp/title>.

BOURDIEU, Pierre, *O poder Simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1992.

BOSCHI, Caio C., Os leigos e o poder: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais, VIII ed., São Paulo, Ática, 1986.

BRAGANÇA, Aquino, WALLERTEIN, Immanuel. *Quem é o Inimigo*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1978.

BROUWN, Radcliffe- e FORD, Daryll, *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, 2ª Ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1950.

BUREAU, René, *Anthropologie, religions, et Christianisme*, Paris, Karthala, 2002.

BURKE, Peter, A Escola dos Annales 1929-1989: a revolução francesa da historiografia, São Paulo, UNESP, 1997.

CABRITA, Dalila, *A PIDE/DGS na Guerra Colonial 1961-1974*, Lisboa, Editorial Terramar, 2004.

CAPELA, José, *O Vinho para o preto*, Porto, Ed. Afrontamento, 1973.

CARVALHO, Lazaro Messias de, *Doença e Cura em África*, Lisboa, Ed. Roma, 2009.

CARVALHO, Paulo de, “Estado, nação, e etnia em Angola”, *Revista Angolana de Sociologia*, Luanda, nº 1, Julho de 2008.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Quotidiano*, 7ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

CHARTIER, Roger, *A História Cultural entre práticas e representações*, 2ª ed., Lisboa, Ed. Difel, 2002.

CHARTIER, Roger, *As utilizações do objecto impresso*, Lisboa, Difel, 1984.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, “África sobre o domínio colonial, 1880-1935”, Vol. VII, Adu A. Boahen (coord.) *História Geral de África – África sob dominação colonial, 1880-1935*, Vol. VII, Brasília/UNESCO, 2010.

CUNHA, Silva. *Aspectos dos Movimentos Associativos na África Negra*. Lisboa: Inst. Inv. Científica e Tropical, 1959.

DOZON, Jean-Pierre, “Os movimentos Políticos-Religiosos: sincretismos, Messianismos Neotradicionalismos”, *A contrução do Mundo – Religião, Representações, Ideologia* (Dir. Marc Auge), Lisboa, Ed. 70.

DURKHEIM, Emile, *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália*, São Paulo, Ed., Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Emile. *As Regras do Método Sociológico*, 2ª ed. Lisboa: Ed. Presença, 1984.

FERNANDES, António Teixeira, *O confronto de ideologias na segunda década do século XX: à volta de Fátima*, Porto, Afrontamento, 1999.

FERRONHA, António L. A., “África – ontem: tocoismo: uma mística de protesto”, *Revista África Hoje*, nº 23, Abril e Maio de 1987.

FONTOURA, Álvaro da. *Missões religiosas – Nacionais e Estrangeiras: Influências desnacionalizadoras nas Colónias Portuguesas*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1934.

GEFFRÉ, Claude, *Crer e interpretar. A virada Hermenêutica da teologia*, Petrópolis, Ed. Vozes, 2004.

GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*, 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

GONÇALVES, António Custódio, *A história revisitada do Kongo e de Angola*, Lisboa, Estampa, 2005.

GONÇALVES, António Custódio, “Rituais tradicionais de solidariedade: Religião e tensões entre finitude e infinitude”. [Http://ler.Letras.up.pt/uploads/ficheiros](http://ler.Letras.up.pt/uploads/ficheiros).

GONÇALVES, António Custódio Gonçalves, *Reestruturação do poder político e inovação social na sociedade Kongo*, Évora, Instituto Superior Económico e Social de Évora, 1984.

GONÇALVES, José J., “O tocoismo perante a sociedade angolana”, (Relatório de material recolhido), publicado na Separata do Bulletin de l'IFAN, Dakar, 1967, in: Fundação Mário Soares/Fundos DMA - Documentos Mário Pinto de Andrade.

GONÇALVES, José Júlio, *Protestantismo em África*, Centro de Estudos políticos e sociais – Introdução ao Protestantismo em África, nº 38, v. 1, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1960.

GRENFELL, James, “Simao Toco: An Angolan Prophet”, <http://www.jstor.org/> Source: Journal of Religion in Africa, vol. 28, Fasc. 2, BRILL URL (Maio, 1998), <http://www.jstor.org/stable>.

GRINBER, Leon, GRINBER, Rebeca, *Identidade e Mudança*, Lisboa, Ed. CLIMEPSI, 1998.

GROMIKO, A., *As Religiões da África Tradicionais e sincréticas*. Moscovo, Ed. Progresso, 1987.

GUITARD, Odette, *Bandoung et le réveil des peuples colonisés*, 3ème éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

HALBAWACHS, M., *Memória coletiva*, São Paulo, Ed. Vértice, 1990.

HELLER, Agnes. *O Quotidiano e a História*. 4ª ed. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1992.OK.

HENDERSON, L. W., *A Igreja em Angola, um rio com várias correntes*, Lisboa, Ed. Além-mar, 1990.

HENRIQUES, Isabel Castro, “A África e a Primeira República: paradoxos, estratégias e práticas coloniais”; *A Primeira República e as Colónias Portuguesas*, (coord. José Miguel Sardica), Lisboa, EPAL: CEPCEP, 2010.

HENRIQUES, Isabel de Castro Henriques. *Os pilares da diferença – relações Portugal-África Séculos XV-XX*, Lisboa: Ed. Caleidoscópio. 2004.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da Modernidade em Angola: Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1997.

HENRIQUES, Isabel Castro. *Território e Identidade - A Construção de Angola colonial-1872 - 1926*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*, Lisboa : Gradiva, 2005.

HILTON Anne, *The Kingdom of Kongo*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1987.

HOCHSCHILD, Adam, *O Fantasma do Rei Leopoldo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

ILIFFE, John. *Os Africanos – história dum continente*. Lisboa: Ed., Terramar, 1999.

KESSE, Alexander, “Dos abusos às revoltas: trabalho forçado, reformas portuguesas, política tradicional e religião na Baixa de Cassange e no distrito do Congo (Angola), 1957-1961”, *African Studia*, nº 7, Porto, 2004.

KONDOR, Luís, *Memórias da Irmã Lúcia*, Vol. I, 13ª. Ed., Portugal, Imprimatur, 2007.

LABAN, Michel [et al.], *José Luandino Vieira e sua obra: estudos, testemunhos*, Lisboa, Ed. 70, 1980.

LALANDA, Piedade, “A identidade é sempre uma relação, uma introdução do uso do conceito de identidade”, in: *Culturas, identidades e globalização*, Actas das III Jornadas/Congresso da Revista do Arquivo de Beja, T. I, Beja, 2005.

LALLEMAND, Lallemant, *A construção do Mundo (Religião, Representações, Ideologia)*, (Dir. Marc Auge), Col. Perspectiva do Homem, Lisboa, Ed. 60, 1974.

LAVAU, Jean-Marc, Lavour, “Língua, cultura e identidade: uma abordagem cognitiva”, *Mosaico de identidades: interpretações contemporâneas das ciências humanas e a temática da identidade*, (org. Maria Beatriz B. Duarte, [et al], Curitiba, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raça e história*, Lisboa, Ed. Presença, 1973.

LIMA, Mesquitela, *Antropologia do Simbólico*, Lisboa, Ed. Presença, 1983.

LUANSI, Lukonde, “Angola: Movimentos migratórios e Estados precoloniais – Identidade nacional e autonomia regional”, *International symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication and History*, Berlin, 24-26 September 2003.

MAALOUF, Amin, *As Identidades Assassinas*, 2ª ed., Lisboa, Ed. DIFEL, 2002.

MACGAFHEY, Wyatt, “Kimbanguism e the question of syncretism in Zaire”, in Blakeli e tal., *Religion in Africa*, James Currey, London, 1994.

MACGAFHEY, Wyatt, “Modern Kongo prophets: religion in a plural society”, Indiana University Press, 1983.

SARRÓ, Ramó, *Kongo en Lisboa: un ensayo sobre la reubicación y la extraversión religiosa*, Introducción a los estudios africanos, 2009.

MARGARIDO, Alfredo, “L’*église Toko et le mouvement de libération de l’Angola,*” Documentos Mário Pinto de Andrade – Recortes de Imprensa, nº 5, 1960/1969, Fundação Mário Soares, 10 de Maio de 1966.

MARTINHO, Júnior, *Relações entre Congo e Angola, A recusa de ser cego, surdo e mudo*, Vale do Cuango, Janeiro de 2011, um.blogspot.com/2011/01/o-vale-do-cuango.html.

MARTINS, João Vicente, *Os Bakongo ou Tukongo do Nordeste de Angola*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Sobre a religião*, 2ª ed., Lisboa, E. 70, 1976.

MASLOW, Abraham, *Religiões, Valores e Experiências Transcendentes*, Nova Iorque, Kappa Delta Pi, 1964.

MATEUS, Dalila Cabrita Mateus, MATEUS, Álvaro, *Angola 61- Guerra Colonial: Causas e Consequências, o 4 de Fevereiro e o 15 de Março*. Alfragide (Portugal), Texto Editores, 2011.

MATUMONA, Muanamosi, “Messianismo bantu como ponto de partido da teologia africana: Referências particulares ao profetismo bakongo”, *Revista angolana de Sociologia*, nº 4, Dezembro 2009.

M'BOKOLO, Elikia, *África Negra – História e Civilização*, Tomo I, (até século XVIII), Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Africas, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra – História e Civilizações do Século XIX aos nossos dias*. Tomo II, 2ª ed. Lisboa: Colibri, 2007.

MEDEIROS, João Luís de, “A identidade em questão: notas acerca de uma abordagem complexa”, *Mosaico de identidades: interpretações contemporâneas das ciências humanas e a temática da identidade*, (org. Maria Beatriz B. Duarte, [et al], Curitiba, 2004.

NETO, Agostinho, *Relatório do Comité Central ao 1º Congresso do MPLA, Lisboa, Avante, 1978; Movimento Popular de Libertação de Angola – Textos do MPLA sobre a revolução angolana*, Lisboa, Maria da Fonte, 1974.

NORÉ, Alfredo; ADÃO, Áurea, “O ensino colonial destinado aos “indígenas” de Angola. Antecedentes do ensino rudimentar instituído pelo Estado Novo”, *Revista Lusófono de Educação*, nº 1, 2003. revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/download/.../602

NUNES, António Lopes Pires, “*Angola 61-Da Baixa de Cassange a Nambuangongo*, Lisboa, Ed. Prefácio, 2005.

O'DEA, Thomas F., *Sociologia da Religião*, São Paulo, Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, Ana Maria, *Elementos simbólicos do kimbanguismo*, s/l, Missão Cultural de Cooperação Francesa, 1994.

OLIVEIRA, José Carlos, “Os Zombo na tradição, na colónia e na independência” parte II, *Revista Militar*, Setembro de 2009, www.revistamilitar.pt/modules/articles.

OPOKU, Kofi Asare, “A religião na África durante a época colonial”, BOAHEN, A. Adu (coord.) *História Geral da África, A África sob dominação colonial – 1800 – 1935*, vol. VII, Brasília/UNESCO, 2010.

PACHECO, Carlos, *Repensar Angola*, (prefácio de Carlos Venâncio), Lisboa, Vega, 2000.

PAXE, Abel M. V., *Dinâmicas de Resiliência Social nos Discursos e Práticas Tokoistas no Icolo e Bengo*, Dissertação de mestrado apresentada ao ISCTE, Lisboa, 2009.

PÉLISSIER, René, “Guerra, Descolonização e contexto internacional” in: *Colóquio Vozes da Revolução: guerra colonial e descolonização*, Lisboa/ISCTE/IUL, 15-16 de Abril de 2010.

PÉLISSIER, René. *História das Campanhas de Angola – resistência e revoltas – 1845-1941*. vol. I, Lisboa: Ed. Estampa, 1986.

PEREIRA, Inês, “Identidades em rede: Construção identidade e movimento associativo”. *Revista Sociologia – Problemas e práticas*, CIES/ISCTE, nº 40, 2002.

PEREIRA, Luena N. N., *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, São Paulo, Série: Produção Acadêmica Premiada, FFLCH/USP, 2008.

POGRUND, Benjamin, *Nelson Mandela: o líder sul-africano preso durante vinte e sete anos pela sua luta contra o apartheid*, Lisboa, Ed. Replicação, 1991.

POLANAH, Luís, *Patriotismo e Falsificação Histórica: Uma análise da formação de identidade nacional em Moçambique e Angola*, Braga, Universidade do Minho, 1986.

RANGER, Terence O. “Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista”. Boahen, A. Adu (coord.). *História Geral da África*, vol. VII, Brasília/UNESCO, 2010.

REDINHA, José, *Distribuição Étnica de Angola*, 8ª Ed., Instituto de Investigação Científica de Angola, Angola, CITA, 1974.

REDINHA, José, *Etnias e culturas de Angola*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda, p. 1975.

RICOEUR, Paul, *O conflito das interpretações – Ensaio de hermenêutica*, Lisboa, Ed. RÉS, s/d.

SANTOS, Alexandre dos, “República Democrática do Congo, Da colónia de um só homem ao país de várias máfias”, Nsightnet.com.br/inteligencia/36/.

SANTOS, Eduardo dos, *O Antonianismo: uma página do Antigo Reino do Congo*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1971.

SANTOS, Eduardo dos, *Movimentos Proféticos e Mágicos em Angola*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1972.

SANTOS, João de Almeida, *Contribuição para a bibliografia das línguas “bantu” de Angola*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

SANTOS, Maria Emília Madeira, *Nos caminhos da África – serventia e posse, Angola Século XIX*, Lisboa, IICT, 1998.

SERRANO, Carlos, *Angola-Nascimento de uma nação – Um estudo sobre a construção da Identidade Nacional*, Luanda, Kilombelombe, 2008.

SERRANO, Carlos, “Poder, símbolos e imaginário social” *Separata: Angola – Os símbolos do poder na sociedade tradicional*, Centro de Estudos Africanos do Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, nº 1, Coimbra, 1983.

SMITH, Anthony D., *Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1997.

F. O’DEA, *Sociologia da Religião*, São Paulo, Ed. Pioneira, 1969.

THORNTON, John, *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico 1400 – 1800*, 6ª Ed., Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

TSHIBANGO, Tshishiku, “Religião e evolução social”, Ali A. Mazrui (coord.) *História Geral de África – A África desde 1935*, Vol. VIII, Brasília/UNESCO, 2010.

UZOIGWE, Godfrey N., “Iniciativas e resistência africana em face da partilha e da conquista”, Adu A. Boahen (coord.) *História Geral de África – África sob dominação colonial, 1880-1935*, Vol. VII, 2ª ed., Brasília/UNESCO, 2010.

UZOIGWE, Godfrey N., “Partilha europeia e conquista da África”. In: Boahen, A. Adu (coord.), *História Geral da África – dominação colonial, 1880-1935*, vol. VII, São Paulo: Ática/UNESCO, 1991.

VANSINA, Jan *Oral Tradition as History*, 4ª ed., Oxford, James Curry, 1997.

VANSINA, Jan, “A tradição Oral e sua Metodologia”, Joseph Ki-Zerbo, *História Geral da África - Metodologia e Pré-História de África*, Vol. I, Brasília/UNESCO, 2010.

VELHO, Gilberto, *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*, 5ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar Editor, 1985.

VELHO, Gilberto, *Projecto e Metamorfoses*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

VELLUT, J. L., *Simon Kimbangu – 1921, de la prédication à la déportation: Les sources*, Jean-Luc Vellut, éditeur, Bruxelles, Academia royale des d’outre-mer, 2005.

VIANA, César, “A autoridade tradicional em Angola”, *1º Encontro Nacional sobre a autoridade tradicional em Angola*, República de Angola – Ministério nacional sobre a autoridade tradicional em Angola, Luanda, Ed. Neila, 2004.

VIEGAS, Fátima, *A gestão da doença no espaço sócio-cultural e urbano de Luanda: os curandeiros tradicionais e os neo-tradicionais*, Dissertação de Mestrado em Sociologia, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2005.

WEBER, Max, *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, 4ª ed., Lisboa, Ed. Presença, 1996.

WEBER, Max, *Ensaio de Sociologia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1970.

WEBER, Max, *Sociologia das religiões e considerações intermediárias*, Lisboa, Ed. Relógio D'água, 2006.

WHEELER, Douglas, PÉLISSIER, René, *História de Angola*, Lisboa, Ed. Tinta-da-China, 2009.

WILLEM, Doise, *A articulação psicossociológica e as relações entre grupos*, Lisboa, Moraes Editores, 1984.

ZAMPARONI, Valdemir, *De Escravo a Cozinheiro – Colonialismo e Racismo em Moçambique*, Salvador, EDUFBA/CEAO, 2007.

ZAMPARONI, Valdemir, *De Escravo a Cozinheiro – Colonialismo e Racismo e Moçambique, 1910-1940*, <http://www.codesria.org/Links/Research/Zamparoni>.

2.2. Obras consultadas.

AFIGBO, A. E. “Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais”. In: BOAHEN, A. Adu (coord.), *História Geral da África*, vol. VII, São Paulo: Ática/UNESCO, 1991.

AMARAL, Ilídio do, *O reino do Congo, os Mbundu, o reino dos “Ngola” e a presença portuguesa de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.

BATSÍKAMA, Patrício, *As origens do Reino do Kôngo*, Luanda, Ed. Mayamba, 2010.

BITTENCOURT, Annibal [et al.], *Doença do sono: trabalhos executados até 6 de Agosto de 1902 pela missão enviada a Angola*, Lisboa, Typografia do Dia, 1902

CORREA, E. A. da Silva. *História de Angola*, vol. II, Univ. Nova de Lisboa: Lisboa, 1972.

DAVIDSON Basil, *Compasso do Tempo – Angola no Centro do Furacão*. Lisboa: Ed. Delfos, 1974.

DAVIDSON, Basil, *Os Africanos*, Lisboa: Ed. 70, 1969.

GABRIEL, Manuel Nunes, *Angola: cinco séculos de cristianismo*, Queluz, Ed. Literal, 1978.

HORTON, Robin, *Patterns of thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*, Cambridge, Cambridge University, 1997.

MARK, Peter, “Portuguese” Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centures, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2002.

MOSCOVICI, Serge, *Representações sociais: investigações em psicologia social*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 2004.

MONTEIRO Ramiro Ladeiro, *A Família nos Musseques de Luanda*, Luanda, FASTA, 1973.

NETO, Agostinho. *Quem é o Inimigo? Qual é o Nosso Objectivo?* Luanda: Ed. Mª da Fonte, 1974.

NEVES, Jaime, “A doença-do-sono, uma doença social”, Porto, *Separata dos anais da Escola Nacional de Saúde e de Medicina Tropical*, vol. 1, Imprensa Portuguesa, Janeiro/Dezembro, 1967.

REMA, Padre Henrique Pinto, *As Missões Católicas da Guiné*, Braga, ed. Franciscanas, 1982.

SANTOS, Eduardo dos, *Maza: elementos de etno-história para a interpretação do terrorismo no noroeste de Angola*, Lisboa: Ed. Ramos, Afonso & Moita Lda, 1965.

SANTOS, Eduardo dos, *O Estado Português e o Problema Missionário*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964.

SANTOS, Eduardo dos, “Religiões de Angola” *Revista Estudos Missionários*, nº 3, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1969.

SERRÃO, Joel e OLIVEIRA MARQUES, A. H. (Dir. de), *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano 1890-1930*, vol. XI, Lisboa, Ed. Estampa, 2001.

SETAS, António, *História do Reino do Kongo*, Luanda, Ed. Nzila, Setembro de 2007

3. Obras de Referência.

3.1. Bíblias/Dicionários/Enciclopédias.

ALMEIDA, João Ferreira de (coord), *A Bíblia Sagrada*, Lisboa, Ed. Sociedade Bíblica, 1968.

ALVES, Herculano (coord.) *Bíblia Sagrada - Para o Terceiro Milénio da Encarnação*, Lisboa, Difusora Bíblica, 2002.

Dicionário das Ciências Sociais, coord. Alain Birou, 2ª ed. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1976.

Dicionário complementar Português-kimbundu-kikongo, línguas nativas do centro e norte de Angola, org. António S. Maia, línguas nativas do centro e norte de Angola. Luanda, Ed. Missões, 1964.

Dicionário de Sociologia, dir. Raymond Boudon, [et al.], Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1990.

Dicionário dos Símbolos – Mito, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números, coord. Jean Chevalier e Alain Cheerbrant, Lisboa, Teorema, s/d.

Dicionário Eletrónico Houaiss da Língua Portuguesa, (org. Instituto Antônio Hoais), Versão 1.0, s/l, Ed. Objetiva, 2001.

Dicionário Enciclopédia da Bíblia, dir. Van Den Bom, 3ª ed., V. VII, Petrópolis, Vozes, 1985.

Novo Dicionário de Sociologia, coord. G. Mitchell, Porto, Ed. RÉS, 1985.

Christos: Enciclopédia do cristianismo, Coord. José Policarpo, Lisboa, Ed. Verbo, 2004.

4. Periódicos.

CAMPOS, Fernando, “O Rei D. Pedro IV NE NSAMU A MBemba e a unidade do Congo”, *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, nº. 20-21, São Paulo, USP, 1997/1998, pp. 305-375, www.casadasafricanas.org.br.

ESTERMAN, Carlos, “O Tocoísmo como Fenómeno Religioso”, *Revista Garcia de Orta*, vol. XIII, nº 3, 1965.

MARGARIDO, Alfredo. “I Movimenti Profetici e Messianici Angolesi”, *Rivista Storica Italiana*, Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, MCMLXVIII.

VAINFAS, Ronaldo, SOUZA Marina de Mello e, *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*, Tempo: Revista do Departamento de História da UFF, www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg.

5. Meios Electrónicos.

Beu-central1911.blogspot.com

[Http://angelotelhado.blogspot.com/2009/10/mapa-do-norte-de-angola_7910.html](http://angelotelhado.blogspot.com/2009/10/mapa-do-norte-de-angola_7910.html)

<http://www.angolanembassy.gr/Portugues/MAPA.htm>

http://www.vmapas.com/Africa/Mapa_Politico_Africa.jpg/maps-pt.html

<http://www.lib.msu.edu/coll/main/maps/mapscan/AFthumbs.html>

www.casadasafricas.org.br/Adinkra Symbols of West Africa.

<http://www.lib.msu.edu/coll/main/maps/mapscan/AFthumbs.html>

<http://pt.wikipedia.org/wiki/África>

FURTADO, Joaquim Furtado, (document. RTP), “A Guerra” – 7º episódio – Baixa de Cassange (parte 1), <http://www.youtube.com>

OLUFONJÀYÈ, Bàbá Eurico, (I.A.N.O – Ilé Axé Nagô Oluorogbo: Casa de raiz Nagô-Yorubá), *Cosmologia Bantu*, eurico.wordpress.com

Revista “Desperta!” – www.watchtowe.org/t/publications/index.htm.

Revista “A Sentinela” – www.watchtowe.org/t/publications/index.htm.

6. Entrevistas.

MAKANDA, João (Pastor tokoista), Igreja Tokoista, Lisboa, INSJCM, 12 de Agosto de 2011.

SEGUNDA, Pedro (Pastor tokoista), Igreja Tokoista, Lisboa, INSJCM, 1 de Agosto de 2011.

SEGUNDA, Pedro (Pastor tokoista), Igreja Tokoista, Lisboa, INSJCM, 12 de Agosto de 2011.

VEMBA, Simão António (Reverendo tokoista), Igreja Tokoista, Lisboa, INSJCM, 12 de Agosto de 2011.